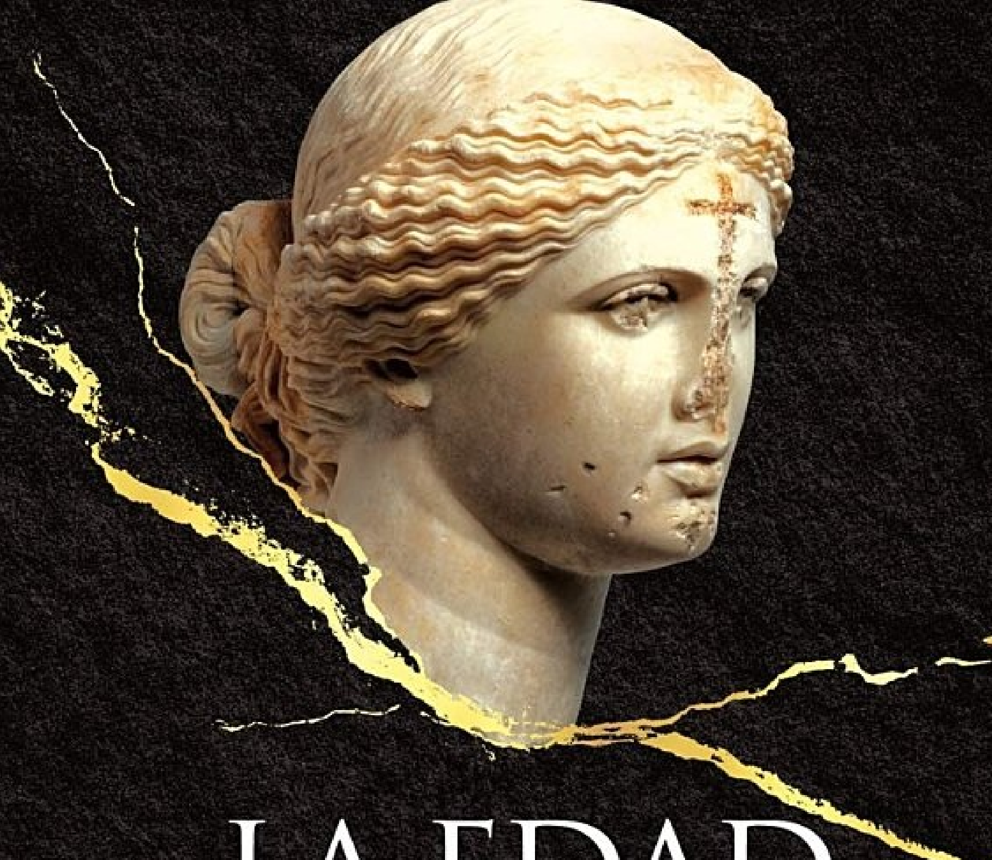


LA EDAD DE LA PENUMBRA

CÓMO EL CRISTIANISMO DESTRUYÓ EL MUNDO CLÁSICO

CATHERINE NIXEY

taurus

Título original: *The Darkening Age*

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

ISBN ebook: 978-84-306-1977-1

Diseño de la cubierta: adaptación de Penguin Random House Grupo Editorial a partir de la cubierta original de McMillan

Imagen de la cubierta: © Shutterstock © National Archaeological Museum, Atenas

Conversión ebook: Arca Edinet S. L.

www.megustaleer.com

Penguin
Random House
Grupo Editorial



Catherine Nixey

La edad de la penumbra

Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico

Traducción de Ramón González Férriz

taurus



A T.,
por descifrar mi caligrafía


Mar del Norte
Océano Atlántico
BRITANIA
Londinium
GERMANIA
Rin
Danubio
Tours
GALIA
LOS ALPES
PENÍNSULA ITÁLICA
Roma
HISPANIA
CÓRCEGA
BALEARES
CERDEÑA
SICILIA
Hippo
MAURITANIA
Imperio romano al final del siglo I d.C.
0 20 40 60 80 100 millas
0 25 50 75 100 125 150 kilómetros


Báltico
Mar Negro
Danubio
BITINIA Y PONTO
MACEDONIA
ASIA
Harrán
Antioquía
Palmira
Apamea
Atenas
GRECIA
CHIPRE
SIRIA
Ctesifonte
CRETA
Damasco
JUDEA
Mar Mediterráneo
Jerusalén
Alejandría
Monte Pispir
EGIPTO
Mar Rojo
El Monasterio Blanco
Panópolis
Nilo

PRÓLOGO

UN INICIO

Palmira, c. *385 d.C.*

No existe el delito para quienes verdaderamente tienen a Jesús.

SAN SHENUTE

Los destructores surgieron del desierto. Palmira debía haberles estado esperando; durante años, bandas de saqueadores formadas por fanáticos barbudos con ropajes negros, armados con poco más que piedras, barras de hierro y una férrea idea de la rectitud habían estado aterrorizando el extremo oriental del Imperio romano.

Sus ataques eran primitivos, violentos y muy efectivos. Esos hombres se movían en jaurías —más tarde en manadas de hasta quinientos— y cuando aparecían, lo que seguía era la completa destrucción. Sus objetivos eran los templos, y los ataques podían ser asombrosamente rápidos. Grandes columnas de piedra que habían resistido durante siglos se desmoronaban en una tarde; las caras de las estatuas que habían permanecido en pie durante medio milenio eran mutiladas en un momento; templos que habían visto el auge del Imperio romano caían en un solo día.

Era un trabajo violento, pero no era ni mucho menos solemne. Los fanáticos se reían a carcajadas mientras hacían pedazos las estatuas «malvadas», los ídolos; los fieles se

mofaban mientras derruían templos, hacían caer techos y despedazaban tumbas. Aparecieron los cantos, que inmortalizaban esos momentos gloriosos. «Esas cosas vergonzosas», cantaban orgullosamente los peregrinos; los «demonios e ídolos… que nuestro buen Salvador pisoteó de una vez».[1] El fanatismo rara vez da lugar a buena poesía.

En este ambiente, el templo de Atenea en Palmira era un objetivo evidente.(1) El elegante edificio era una celebración sin complejos de todo lo que los creyentes odiaban, un rechazo monumental al monoteísmo. Tras cruzar sus magníficas puertas y dejar atrás el refulgente sol sirio, los ojos habrían necesitado unos momentos para adaptarse a la fresca oscuridad de su interior. Mientras lo hacían, uno se habría percatado de que el aire estaba cargado del característico humo del incienso, o quizá de que la poca luz que allí había procedía de lámparas dispersas dejadas por los fieles. Al levantar la mirada, en el resplandor tintineante, se veía una gran figura de Atenea.

El elegante y altivo perfil de esta estatua podía encontrarse lejos de la Atenas nativa de Atenea, pero se reconocía al instante, con su recta nariz griega, su piel de mármol traslúcida y la boca carnosa, un poco mohína. El tamaño de la estatua —era mucho mayor que cualquier hombre— impresionaba. Aunque quizá aún más admirable que la escala física era la escala de la infraestructura y la ambición imperiales que habían llevado la pieza hasta allí. La estatua recordaba a otras que se encontraban en la acrópolis ateniense, a más de mil quinientos kilómetros; esta versión en concreto se había hecho en un taller a cientos de kilómetros de Palmira y, después, transportado hasta allí con considerables dificultades y costes, para crear una pequeña isla de cultura grecorromana en las arenas del desierto sirio.

Los destructores, ¿se percataron de esto al entrar?, ¿se quedaron impresionados, quizá fugazmente, por la

sofisticación de un imperio que podía extraer, esculpir y después transportar el mármol a través de esas vastas distancias? ¿Ni que fuera por un momento, admiraron el talento que podía convertir el duro mármol en una boca tan suave que se podía besar? ¿Se quedaron asombrados por su belleza al menos por un segundo?

Parece que no. Porque cuando entraron en el templo cogieron un arma y golpearon con tanta fuerza la nuca de Atenea que con un solo y fortísimo golpe decapitaron a la diosa. La cabeza cayó al suelo, la nariz se partió y lo que fueran sus lisas mejillas quedaron aplastadas. Los ojos de Atenea, intactos, contemplaban ahora desde una cara desfigurada.

Pero la decapitación no era suficiente. Se desencadenaron más golpes que arrancaron el cuero cabelludo de Atenea, que hicieron saltar el casco de la cabeza de la diosa, que quedó hecho añicos. Siguieron más golpes. La estatua cayó de su pedestal y luego se separaron los brazos y los hombros. El cuerpo se dejó boca abajo sobre el polvo; el altar próximo se partió justo por encima de la base.

Parece que solo entonces esos hombres —esos cristianos— sintieron, satisfechos, que habían hecho su trabajo. Volvieron a fundirse una vez más con el desierto. Tras ellos, el templo quedó en silencio. Las lámparas votivas, desatendidas, se apagaron. En el suelo, la cabeza de Atenea empezó a cubrirse lentamente con la arena del desierto sirio.

Había empezado el «triunfo» de la cristiandad.

INTRODUCCIÓN

UN FINAL

Atenas, 532 d.C.

Contemplamos los mismos astros, el cielo es común a todos, nos rodea el mismo mundo. ¿Qué importancia tiene con qué doctrina indague cada uno la verdad?

SÍMACO, autor pagano

Dios quiere, lo mandó, lo predijo, comenzó ya a llevarlo a efecto, y en muchos lugares de la tierra ya lo ha realizado en parte: la extirpación de toda superstición de paganos y gentiles.

SAN AGUSTÍN

Debieron de formar un grupo melancólico. En el 532 d.C., siete hombres partieron de Atenas llevando consigo poco más que obras de filosofía. Todos eran miembros de la que había sido la más famosa de las escuelas de filosofía de Grecia, la Academia. Los filósofos de la institución remontaban orgullosamente su historia en una línea ininterrumpida —«una cadena de oro»,[2] como la llamaban— hasta el propio Platón, casi mil años antes. Ahora, esa cadena se rompía de la manera más dramática posible; esos hombres estaban abandonando no solo su escuela sino el propio Imperio romano. Atenas, la ciudad que había contemplado el nacimiento de la filosofía occidental, ya no era un lugar para

filósofos.

Su líder, Damascio, debió de servirles de consuelo mientras emprendían ese viaje hacia lo desconocido. Era viejo para lo habitual en la época, incluso anciano —casi setenta años cuando empezó el viaje—, pero formidable. Damascio era un pensador brillante, densamente sutil, que sazonaba sus escritos con símiles matemáticos y que no tenía mucha paciencia con los idiotas. Escribió un mordaz «quién es quién» sobre sus compañeros filósofos, lleno de comentarios demoledores sobre cualquiera cuya inteligencia o valentía consideraba insuficientes. En la vida real, podía ser tan desmesurado como en sus escritos; en una ocasión casi se ahogó en el río cuando, demasiado impaciente para esperar a que un barquero lo llevara, decidió cruzarlo a nado y por poco no lo arrastró la corriente.

Las temeridades más importantes que realizó Damascio fueron en nombre de su amada filosofía. Para entonces, ya había dado refugio en su casa a un filósofo perseguido, se había embarcado en un peligroso viaje de mil quinientos kilómetros hacia lo desconocido y había corrido el riesgo de ser torturado y detenido. Ningún hombre, creía, debía hacer menos. «Los hombres suelen concederle el nombre de la virtud a una vida de inactividad —escribió en una ocasión con desdén—. Pero yo no estoy de acuerdo […]. Los sabios, aquellos que se sientan en su esquina y filosofan a fondo de una manera grandilocuente sobre la justicia y la moderación, se deshonran a sí mismos si son llamados a actuar».[3]

No era momento para que los filósofos fueran filosóficos. «El tirano»,[4] como lo llamaban ellos, estaba al mando y tenía muchas costumbres inquietantes. En la época de Damascio, se entraba en las casas y se buscaban libros y objetos considerados inaceptables. Si se encontraba alguno, se confiscaba y se quemaba en triunfantes hogueras en las plazas de las ciudades. La discusión sobre cuestiones religiosas en

público había pasado a considerarse una «audacia maldita» y estaba prohibida por ley.[5] Cualquiera que hiciera sacrificios a los antiguos dioses podía, según esta, ser ejecutado. En todo el imperio, se habían asaltado templos antiguos y hermosos, se habían arrancado sus tejados, fundido sus tesoros y destrozado sus estatuas. Para asegurarse de que las leyes se respetaban, el Gobierno empezó a emplear espías, funcionarios e informantes para que le contaran qué pasaba en las calles, en los mercados y tras las puertas de los hogares. Como afirmó un influyente orador cristiano, la congregación debía perseguir a los pecadores y ponerlos en el camino de la salvación con la misma constancia con que un cazador persigue a su presa hasta que cae en sus redes.[6]

Las consecuencias de la desviación de las reglas podían ser graves y la filosofía se había convertido en una actividad peligrosa. El propio hermano de Damascio había sido detenido y torturado para que revelara los nombres de otros filósofos, pero como Damascio recordaba con orgullo, había «recibido en silencio y con fortaleza los muchos golpes de la vara que caían sobre su espalda».[7] Otros filósofos del círculo de Damascio habían sido torturados y colgados de las muñecas hasta que dieron los nombres de sus colegas académicos. Algunos años antes, se había despellejado vivo a un filósofo. A otro lo habían apaleado ante un juez hasta que la sangre le cubrió la espalda.

Aquel salvaje «tirano» era la cristiandad. Casi desde los primeros años después de que un emperador cristiano pasara a gobernar Roma, en el 312 a.C., las libertades empezaron a deteriorarse. Y después, en el 529 d.C., se produjo el golpe final. Se decretó que a todos aquellos que trabajaban «bajo la locura del paganismo» —en otras palabras, Damascio y sus colegas filósofos— ya no se les permitiría enseñar. Pero sucedieron cosas peores. También se anunció que cualquiera que no hubiera sido bautizado aún tenía que dar un paso al

frente y darlo a conocer de inmediato en las «iglesias sagradas» o enfrentarse al exilio. Y si alguien se hacía bautizar y luego volvía a sus viejas creencias paganas, sería ejecutado.

Para Damascio y sus colegas filósofos, esto era el final. No podían adorar a sus antiguos dioses. No podían ganar dinero. Por encima de todo, ya no podían enseñar filosofía. Durante un tiempo, permanecieron en Atenas e intentaron subsistir a duras penas. En el 532 d.C., finalmente se dieron cuenta de que no lo lograrían. Habían oído que en Oriente había un rey que era un gran filósofo. Decidieron que irían allí, a pesar de los riesgos que implicaba un viaje como ese. La Academia, la más grande y más famosa escuela del mundo antiguo —quizá de toda la historia—, una escuela que podía remontar su historia a casi un milenio atrás, cerró.

Es imposible imaginar lo doloroso que tuvo que ser atravesar Atenas. Mientras avanzaban, los hombres debieron caminar por las mismas calles y plazas en las que sus héroes —Sócrates, Platón, Aristóteles— habían andado, trabajado y discutido. Debieron ver en ellas mil recordatorios de que esos célebres tiempos habían terminado. Los templos de Atenas estaban cerrados, se venían abajo, y muchas de las magníficas estatuas que en el pasado se erigían en ellos habían sido desfiguradas o retiradas. Ni siquiera la acrópolis se había salvado; la gran estatua de Atenea había sido derribada.

La mayor parte de los escritos de Damascio se han perdido, pero quedan algunas frases ocasionales; sin duda, las suficientes para comprender sus sentimientos. Toda su vida, escribió, había sido «barrida por el torrente».[8] Los escritos de otro autor griego fechados pocos años antes muestran una desesperación similar. Somos, escribió, «varones reducidos a cenizas […] pues ahora todas las acciones están trastocadas». En otro lúgubre epigrama, el mismo poeta angustiado se preguntaba: «¿Acaso no hemos muerto y solamente nos parece estar viviendo, griegos? […] ¿O existimos nosotros

cuando ha muerto la vida?».[9]

Cuando las historias modernas describen este periodo, este tiempo en el que las viejas religiones se desvanecieron y el cristianismo finalmente se volvió predominante, tienden a llamarlo el «triunfo de la cristiandad». Vale la pena recordar, sin embargo, el significado original romano de la palabra «triunfo». Un verdadero triunfo romano no consistía únicamente en la victoria del ganador.[10] Significaba la total y absoluta subyugación del perdedor. En un verdadero triunfo romano, al bando perdedor se le hacía desfilar por la capital mientras el vencedor contemplaba a un enemigo a cuyos soldados habían masacrado, cuyas posesiones habían saqueado y a cuyos líderes habían humillado.

Un triunfo no era solamente una «victoria»; era una aniquilación.

Poco de lo que aborda este libro se conoce fuera de círculos académicos. Desde luego, yo no estaba al tanto cuando era una niña en Gales, hija de unos antiguos monja y monje. Mi infancia, como se puede imaginar, fue bastante religiosa. Íbamos a la iglesia todos los domingos, bendecíamos la mesa, y yo rezaba (o al menos enumeraba mi lista de peticiones, que consideraba lo mismo) todas las noches. Si nos visitaban los parientes católicos, no jugábamos a interpretar escenas de películas, sino el rito de la primera comunión, y, a veces, hasta comulgábamos de verdad. Esto era un pecado terrible (y, como juego, no muy divertido), pero nos daba al menos la oportunidad de sacarle a los adultos un poco de zumo de grosella extra.

Así que Dios, o al menos el catolicismo, estuvieron muy presentes en mi infancia. Pero la fe de mis padres, a pesar de haberse pasado entre los dos un total de veintiséis años entre

las paredes de un monasterio, nunca fue dogmática. Si yo preguntaba por los orígenes del mundo, era más probable que me hablaran del Big Bang que del Génesis. Si preguntaba de dónde procedían los humanos, me hablaban más de la evolución que de Adán. No recuerdo que, de niña, cuestionara jamás la existencia de Dios, pero del mismo modo recuerdo que, de adolescente, estaba bastante convencida de su inexistencia. La fe que tenía había muerto, y mis padres o no se dieron cuenta o no le dieron importancia. Sospecho que, en algún momento entre el monasterio y el mundo, su fe también había muerto.

Lo que nunca murió en nuestra familia, sin embargo, fue la fe que mis padres tenían en el poder educativo de la Iglesia. De niños, ambos habían sido educados por monjas y monjes, y ambos habían dado clases cuando lo fueron. Creían como un artículo de fe que la misma Iglesia que había ilustrado sus mentes había ilustrado, en la historia lejana, a toda Europa. Era la Iglesia, me decían, quien había mantenido con vida el latín y el griego del mundo clásico durante la ignorante Edad Media, hasta que pudieron retomarse a lo ancho del mundo en el Renacimiento. En los días de fiesta, visitábamos museos y bibliotecas en los que se afirmaba lo mismo. De niña, miraba el refulgente oro de los manuscritos iluminados y creía en una iluminación más metafórica en tiempos de oscuridad intelectual.

Y, en cierto sentido, mis padres estaban en lo cierto al creer esto, porque es verdad. Los monasterios preservaron mucho del conocimiento clásico.

Pero no es ni mucho menos toda la verdad. De hecho, este atractivo relato casi ha oscurecido por completo otra historia anterior, menos gloriosa. Porque antes de preservar, la Iglesia destruyó. En un arrebato de destrucción nunca visto hasta entonces —y que dejó estupefactos a los muchos no cristianos

que lo contemplaron—, durante los siglos IV y V la Iglesia cristiana demolió, destrozó y fundió una cantidad de obras de arte simplemente asombrosa. Se derribaron las estatuas clásicas de sus pedestales y se desfiguraron, profanaron y desmembraron. Los templos se arrasaron por completo y se quemaron hasta que de ellos no quedó nada. Incluso el que era considerado el más glorioso de todo el imperio fue destruido. Muchas de las esculturas del Partenón sufrieron daños; se les mutilaron las caras y las manos, se les arrancaron las extremidades y se decapitó a los dioses. Algunas de las estatuas más hermosas de todo el edificio casi sin duda fueron derrumbadas y convertidas en escombros, que después se utilizaron para construir iglesias. Los libros —que con frecuencia se guardaban en los templos— sufrieron terriblemente. Lo que quedaba de la mayor biblioteca del mundo antiguo, una biblioteca que había llegado a albergar alrededor de setecientos mil volúmenes, fue también destruido. Transcurrió más de un milenio antes de que cualquier otra biblioteca pudiera siquiera acercarse a esa cifra de ejemplares. Se prohibieron las obras de filósofos censurados y en todo el imperio ardieron hogueras con las llamas de los libros proscritos.

Aunque todo esto ya era suficiente dramático, aún se produjo más destrucción por el puro abandono. En las silenciosas salas de copiado, los monjes preservaron muchas obras, pero dejaron que se perdieran muchas más. El ambiente podía ser agresivamente hostil con los autores no cristianos. En el silencio en el que los monjes trabajaban a diario, se utilizaban los gestos para pedir determinados libros: las palmas extendidas y el ademán de pasar página significaban que un monje quería que se le pasara una salmodia. Los libros paganos se pedían haciendo el gesto de amordazar.[11]

No resulta sorprendente, pues, que las obras de estos

autores despreciados se vieran afectadas. En una época en la que el pergamino era escaso, muchos escritores antiguos fueron simplemente eliminados; las páginas de sus obras se raspaban para poder ser reutilizadas con temas más elevados. Los palimpsestos —manuscritos sobre los que se grababa (*psao*) de nuevo (*palin*)— aportan indicios de los momentos en que desaparecieron estas obras antiguas. Agustín sobrescribió el último ejemplar de *Sobre la república* de Cicerón para anotar encima sus comentarios a los Salmos. Una obra biográfica de Séneca desapareció bajo otro Antiguo Testamento más. Un códice con las *Historias* de Salustio se raspó para dar lugar a más escritos de san Jerónimo. Otros textos antiguos se perdieron por ignorancia. Despreciados e ignorados, con el transcurso de los años simplemente se convirtieron en polvo, en alimento para gusanos pero no para el intelecto. La obra de Demócrito, uno de los mayores filósofos griegos y padre de la teoría atómica, se perdió por completo. Solo un uno por ciento de la literatura latina sobrevivió a los siglos. El noventa y nueve por ciento se perdió. Es mucho lo que se puede conseguir con las romas armas de la indiferencia y la pura estupidez.

Los asaltos violentos de este periodo no fueron terreno exclusivo de chiflados y excéntricos. Hombres que estaban en el corazón mismo de la Iglesia católica alentaron y lideraron los ataques contra los monumentos de los «locos», «malditos» y «dementes» paganos.[12] El gran san Agustín afirmó ante una congregación en Cartago: «¡Dios quiere, lo mandó, lo predijo, comenzó ya a llevarlo a efecto, y en muchos lugares de la tierra ya lo ha realizado en parte: la extirpación de toda superstición de paganos y gentiles!».[13] San Martín, todavía hoy uno de los santos franceses más populares, arrasaba los campos galos destruyendo templos y consternando a los lugareños a su paso. En Egipto, san Teófilo demolió uno de los edificios más hermosos del mundo antiguo. En Italia, san

Benito destruyó un santuario dedicado a Apolo. En Siria, despiadados grupos de monjes aterrorizaban las zonas rurales, derribando estatuas y arrancando los techos de los templos.

Los ataques no se detenían en la cultura. Todo, desde la comida que se ponía en el plato (que debía ser sencilla y sin especias) hasta lo que se hacía en la cama (que debía ser igualmente sobrio y sin especiar) empezaba, por primera vez, a quedar bajo el control de la religión. La homosexualidad masculina se prohibió; la depilación se despreciaba, así como el maquillaje, la música, los bailes sugerentes, la comida sofisticada, las sábanas moradas, la ropa de seda… La lista seguía y seguía.

Lograr todo esto no fue sencillo. Aunque el Dios omnisciente no tenía problemas para ver no solo en los corazones de los hombres sino también en sus casas, los sacerdotes cristianos lo tenían un poco más difícil. Se encontró una solución; san Juan Crisóstomo alentó a los miembros de su congregación a espiarse mutuamente. Entrad en las casas de los demás, decía. Meteos en los asuntos ajenos. Rehuid a quienes no cumplan. Después informadme de todos los pecadores y los castigaré como merecen. Y si no informabas sobre ellos, entonces él podía castigarte a ti también. «Así como los cazadores persiguen a los animales salvajes […] no desde una dirección sino desde todas partes, y les hacen caer en sus redes, persigamos juntos a los que se han convertido en animales salvajes y arrojémoslos inmediatamente a la red de la salvación, nosotros desde este lado, vosotros desde ese otro.»[14] Fervientes cristianos iban a las casas de la gente y buscaban libros, estatuas y pinturas consideradas demoníacas. Esta clase de atención obsesiva no era crueldad. Al contrario; refrenar, atacar, forzar y hasta pegar a un pecador era —si le devolvías al camino de la rectitud— salvarlo. Como dijo san Agustín, el maestro de la paradoja pía: «¡Oh, crueldad misericordiosa!».[15]

Los resultados de todo esto fueron sorprendentes y, para los no cristianos, aterradores. Los vecinos corrían a contemplar cómo se destruían templos famosos en el mundo entero. Los intelectuales veían desesperados cómo volúmenes de autores supuestamente anticristianos —a menudo, en realidad, textos sobre las artes liberales— ardían. Los amantes del arte observaban horrorizados cómo una gente demasiado idiota para apreciarlas y, sin duda, para reproducirlas, destruía algunas de las grandes esculturas del mundo antiguo. Los cristianos con frecuencia ni siquiera sabían destruir de manera efectiva; gran cantidad de estatuas de muchos templos se salvaron simplemente por la virtud de estar demasiado altas para que, con sus primitivas escaleras y martillos, los destructores llegaran a ellas.

Al principio, concebí este libro como un relato de viajes. Pensé que sería interesante seguir a Damascio mientras recorría en zigzag el Mediterráneo, como un san Pablo pagano. Siria, Damasco, Bagdad, partes de Egipto y la frontera sur de Turquía, todos los lugares a los que él había llegado no eran ni mucho menos de fácil alcance, pero eran más o menos hacederos. Sin embargo, en los años que transcurrieron entre esa idea y la escritura de este libro, hacerlo se volvió imposible.

Desde entonces, y en el momento en que escribo, la guerra civil siria ha dejado zonas del país bajo el control de un nuevo califato islámico. En 2014, en ciertas áreas del país, se prohibió la música y se quemaron libros; el ministerio de Asuntos Exteriores británico recomendó que no se realizara ningún tipo de viaje al norte de la península del Sinaí. En 2015, unos militantes del Estado Islámico empezaron a demoler la antigua ciudad asiria de Nimrud, al sur de Mosul,

en Irak, porque era un «ídolo». Las imágenes de los militantes islámicos derribando estatuas de alrededor de tres milenios de antigüedad y, después, golpeándolas con martillos, dieron la vuelta al mundo. Los «falsos ídolos» deben ser destruidos. En Palmira, los restos de la gran estatua de Atenea, que habían sido cuidadosamente reconstruidos por los arqueólogos, sufrieron un nuevo ataque. Una vez más, se decapitó a Atenea; una vez más, se le arrancó un brazo.

El viaje que había imaginado se había vuelto imposible. En consecuencia, este libro se ha convertido en una especie de viaje histórico. Un viaje por todo el Imperio romano, con parada en determinados lugares y determinados momentos que son significativos. Como sucede con los libros de viajes, los lugares en los que me he centrado son el resultado de una elección personal y, en cierto sentido, discutible. He escogido Palmira como un inicio porque estaba al este del imperio a mediados de la década del 380, cuando la violencia esporádica contra los antiguos dioses y sus templos aumentó hasta convertirse en algo mucho más grave. Podría haber escogido asimismo el ataque a un templo anterior o posterior. Esta es la razón por la que es *un* inicio, no *el* inicio. He optado por Atenas en los años en torno al 529 d.C. como un final, pero, de nuevo, podría haber escogido igualmente alguna ciudad situada más al este cuyos habitantes fueran masacrados por no convertirse al cristianismo, y sus brazos y piernas cortados y arrojados por las calles como advertencia a los demás.

Este libro trata de la destrucción cristiana del mundo clásico. La agresión cristiana no fue la única —el fuego, las inundaciones, las invasiones y el propio paso del tiempo también hicieron su papel—, pero la atención de este libro se dirige, en particular, al asalto cristiano. Esto no significa que la Iglesia no preservara cosas, pues lo hizo. Pero la historia de las buenas obras de la cristiandad en este periodo se ha

contado una y otra vez; esos libros abundan en las bibliotecas y en las librerías. La historia y los sufrimientos de aquellos a quienes la cristiandad abatió, en cambio, no. Este libro se centra en ellos.

El área abarcada es inmensa, de modo que esta es una historia fragmentaria que salta a través de la geografía y el tiempo. No me disculpo por ello. El periodo cubierto es demasiado largo para hacer un recorrido lineal del pasado, y la narración subsiguiente hubiera sido, simplemente, demasiado aburrida. Es también una historia narrativa; he intentado transmitir lo que se sentía al estar ante un templo antiguo, cómo olía al entrar, lo agradable que debía ser la luz de la tarde cuando atravesaba el vapor de una casa de baños. Tampoco me disculpo por ello. Este enfoque tiene sus problemas. ¿Quién puede saber cómo olía realmente un templo antiguo sin haberlo visitado? Pero no tratar de recrear ese mundo constituye otro tipo de falsedad; los antiguos no se movían por una realidad delimitada por periodos históricos definidos y fechas de batallas. Vivían en un mundo en el que el humo procedente de los sacrificios llenaba las calles en los días de fiesta; donde la gente defecaba detrás de las estatuas en el centro de Roma, donde la luz refulgía en el teatro sobre los cuerpos húmedos y desnudos de jóvenes ninfas. Tanto las fechas como los cuerpos son esenciales para comprender a la gente de ese periodo.

Todo intento de escribir sobre la historia antigua está plagado de dificultades. Hilary Mantel afirmó en una ocasión que la «historia no es el pasado [...]. Es lo que queda en el cedazo cuando los siglos han pasado a través de él». La Antigüedad tardía deja menos restos en el cedazo que la mayoría de las épocas. Lo poco que queda, por lo tanto, a menudo es fruto de acalorados debates, y los académicos han discutido parte de ello durante siglos. Algo de apariencia tan sencilla como un edicto puede suscitar años de desacuerdo

entre quienes lo consideran seminal y quienes lo relegan al estatus de una mera carta. He puesto notas al pie sobre algunas de las controversias más significativas, pero no sobre todas; habría sido imposible y, además, ilegible.

Lo que queda —sea discutido o no— debería tratarse con cautela. Como ocurre con toda la historia antigua, los escritores que cito tenían puntos de vista limitados y sus propios intereses. Cuando san Crisóstomo se jactaba de que los escritos de los griegos se habían destruido, estaba expresando más una esperanza que un hecho. Cuando el biógrafo de san Martín escribió con entusiasmo sobre cómo el santo había quemado y derruido violentamente templos en toda la Galia, el objetivo era menos dar cuenta de la realidad que inspirar. Ahora llamaríamos a esos escritos propaganda. Los argumentos de esos autores son discutibles, cada escritor que cito es falible. Eran, por decirlo brevemente, humanos, y debemos leerlos con precaución, pero debemos leerlos, porque aún merece la pena contar sus historias.

Mi narración empieza en Egipto, con el nacimiento del monasticismo, después se desplaza a Roma cuando la nueva religión empieza a aparecer allí. Más adelante se traslada al norte de Turquía, a Bitinia, donde se escribió el primer testimonio sobre los cristianos obra de un no cristiano. Después se dirige a Alejandría, en Egipto, donde se produjeron algunas de las peores profanaciones, y se adentra en los desiertos de Siria, donde vivieron algunos de los actores más extraños de esta historia, monjes que, por amor a Dios, vivieron toda su vida encaramados en pilares, en árboles o en jaulas. Y llega, al final, a Atenas, la ciudad donde se puede decir que nació la filosofía occidental y en la que, en el 529 d.C., terminó.

La destrucción descrita en este libro es inmensa y, sin embargo, ha sido prácticamente olvidada por el mundo moderno. Uno de los historiadores más influyentes de la

Iglesia describiría el momento en el que la cristiandad asumió el control como el instante en el que cesó toda opresión, un tiempo en el que «los que antes andaban cabizbajos se miraban mutuamente con rostros sonrientes y ojos radiantes».[16] Los historiadores posteriores se sumarían al coro de aprobación. ¿Por qué no iban a alegrarse los romanos de convertirse? Eran, se argumentaba, gente sensata y nunca habían creído de veras en su propia religión, con sus indignos Júpiters priápicos y sus Venus lujuriosas. No, los romanos habían sido cristianos latentes, dispuestos y deseosos a abandonar sus absurdos y confusos rituales politeístas en cuanto una religión juiciosa (es decir, monoteísta) apareciera en el escenario. Como dijo Samuel Johnson, sucinto como siempre: «Los infieles se convirtieron fácilmente porque no tenían nada a lo que renunciar».[17]

Estaba equivocado. Muchos se convirtieron alegremente al cristianismo, es cierto. Pero muchos no lo hicieron. Muchos romanos y griegos no sonreían mientras veían cómo se suprimían sus libertades religiosas, se quemaban sus libros, se derruían sus templos y unas bestias con martillos destruían sus estatuas. Este libro cuenta su historia; es un libro que lamenta sin complejos la mayor destrucción de arte que ha conocido la humanidad. Es un libro sobre las tragedias que se ocultan tras el «triunfo» de la cristiandad.

Una nota sobre el vocabulario: he intentado evitar la utilización de la palabra «pagano», excepto cuando transmite las ideas o los actos de un protagonista cristiano. Se trataba de una palabra peyorativa y un insulto, y ningún no cristiano de la época la habría utilizado para describirse a sí mismo. También era una innovación cristiana: antes del auge del cristianismo, pocas personas habrían pensado en describirse a sí mismas por su religión. Luego, el mundo se separó para siempre mediante líneas religiosas, y aparecieron palabras para demarcar esas divisiones. Una de las más comunes fue

«pagano». Al inicio, la palabra se había utilizado para referirse a un civil en oposición a un soldado. Después del auge del cristianismo, los soldados en cuestión ya no eran los legionarios romanos sino quienes se habían alistado en el ejército de Cristo. Más tarde, los escritores cristianos tramaron etimologías falsas y poco favorecedoras de la palabra; sostuvieron que estaba relaciona con *pagus*, con los «campesinos» y el campo. No era así, pero esos ataques prendieron y «paganismo» adquirió el poco atractivo aire de lo rústico y atrasado, una corrupción que mantiene hasta hoy.

También, cuando me ha sido posible, he evitado por lo general asignar nacionalidades modernas a personajes antiguos y, en su lugar, los he descrito en función del idioma en el que escribían habitualmente. Así, aunque nació y vivió en Siria, describo al orador Libanio como griego, no como «sirio». Aquel era un mundo cosmopolita en el que cualquiera, en cualquier parte entre Alejandría y Atenas, podía considerarse «heleno» —griego— y he intentado reflejar esa situación.

En ocasiones, para facilitar la lectura, he utilizado la palabra «religión» para referirme al amplio espectro de cultos profesados por la sociedad grecorromana antes de la introducción del cristianismo. El término plantea problemas, concretamente implica una estructura más centralizada y coherente de la que, en la práctica, existió. Con todo, es más elegante que muchas de las engorrosas alternativas.

Una nota final: hay muchas, muchas buenas personas que se ven impulsadas por la fe cristiana a hacer muchas, muchas cosas buenas. Lo sé porque casi a diario yo soy beneficiaria de esa bondad. Este libro no pretende ser un ataque a esas personas y espero que no sea visto como tal. Pero es innegable que han existido —y siguen existiendo— quienes usan el monoteísmo y sus armas con fines terribles. El cristianismo es una religión más grande y fuerte cuando también admite esta

realidad y la desafía.

1

EL EJÉRCITO INVISIBLE

He aquí os doy potestad de hollar sobre las serpientes y sobre los escorpiones, y sobre toda fuerza del enemigo.

SAN LUCAS, 10:19

Satanás sabía cómo tentar a san Antonio. Un día, en un lejano rincón del Imperio romano, en Egipto, este próspero joven llamó la atención del maligno al hacer algo que en aquel momento era muy inusual. Con alrededor de veinte años, Antonio abandonó su casa, vendió sus posesiones, regaló todas sus tierras y se fue a vivir a una pocilga.[18]

El mundo romano del 270 d.C. no solía celebrar la vida sencilla. De hecho, si entonces Satanás hubiera echado un vistazo por ese territorio, se habría permitido una expresión satisfecha ante lo que era un trabajo bien hecho. Los pecados de lascivia, glotonería y avaricia acechaban por todas partes. Mientras que en el pasado los aristócratas romanos se habían enorgullecido de llevar túnicas sencillas tejidas en casa, ahora los ricos paseaban sudando bajo tejidos morados con refulgentes bordados de oro. Las mujeres eran aún peores, llevaban sandalias con joyas incrustadas y caros vestidos de seda, tan diáfanos que se podía ver cada curva de su cuerpo aunque fueran completamente vestidas. Aunque hubo un

tiempo en el que un noble romano se habría jactado de disfrutar de fortalecedores chapuzones fríos en el serpenteante Tíber, esta generación prefería acudir a las casas de baños barrocamente decoradas y llevar consigo incontables botellas plateadas de ungüentos que tintineaban al paso.

El comportamiento en esas salas llenas de vapor, se decía, era disipado. Las mujeres se desnudaban y se permitían tener esclavos, cuyos dedos refulgían con aceite, que frotaban cada centímetro de sus cuerpos. Los hombres y las mujeres se bañaban juntos, y como señalaba un observador de la época «allí se desnudan en busca de la incontinencia» y «arrojan el pudor con la túnica».[19] El escritor, avergonzado, no pudo más que mascullar palabras abstractas sobre la «lujuriosa lascivia» y la «ardiente concupiscencia» que podían surgir en esas húmedas habitaciones. Los frescos en las casas de baños de Pompeya eran bastante más precisos. En un vestuario, sobre una repisa en la que los bañistas dejaban la ropa, había una pequeña pintura de un hombre practicando sexo oral a una mujer. De hecho, sobre cada una de las repisas de la sala había una imagen distinta: un trío en una; sexo lésbico en otra, etcétera. Un método mucho más memorable de marcar dónde se dejaba la ropa, se ha especulado, que un número de taquilla.

Si Satanás hubiera contemplado las mesas donde se comía en el imperio, podría haber concluido con satisfacción que ahí el comportamiento mejoraba bien poco. Siglos antes, el emperador Augusto se deleitaba (con cierta ostentación) con una simple dieta a base de pan tosco y queso hecho a mano. Esa frugalidad no duró mucho; pronto, los gourmets beberían vinos de cien años de antigüedad enfriados con agua de nieve y servidos en jarras con joyas, y se harían traer las ostras de Abidos. Todo esto, mientras muchos morían de hambre. Aunque ni siquiera los que se hallaban en las mejores mesas podían dar por sentado la mejor comida y la mejor bebida;

en este ostentoso y jerárquico mundo, los anfitriones estratificaban el vino que servían a sus invitados y daban el peor a los comensales menos importantes, el mediocre a los mediocres y el mejor a los invitados más selectos.

Antes de partir hacia esa pocilga, el joven Antonio había sido la clase de hombre que, con el tiempo, se habría ganado beber los mejores vinos en el banquete. Era provinciano, cierto, pero también era joven, guapo, delgado y sano; había recibido una educación razonable (aunque, a la entonces honrosa manera de los jóvenes privilegiados, había declinado sacarle partido), y era rico; no hacía mucho, había heredado cientos de hectáreas de tierras de cultivo envidiablemente fértiles. Tenía la edad justa en la que un hombre debía empezar a dejar su huella en el mundo.

En lugar de eso, Antonio lo abandonó todo. Poco después de la muerte de sus padres, se encontraba en la iglesia cuando oyó la lectura de un capítulo del Evangelio según Mateo. «Si quieres ser perfecto —decía—, anda, vende lo que tienes y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven, sígueme.»[20] Y, sin titubear, eso hizo. Quince años más tarde, Antonio —pronto sería tan famoso que bastaba mencionarlo por su nombre de pila— decidió llegar incluso más allá, al proponerse ir a vivir a un fuerte romano abandonado, en el borde del desierto egipcio, donde permaneció veinte años. Más tarde, iría aún más lejos, al hacer de una montaña junto al Mar Rojo su hogar. Permaneció ahí hasta que murió en el 356 d.C.

Antonio no era uno de los gourmets del imperio. No había lampreas sicilianas para él; solo comía pan, sal y agua, y muy poco de cada cosa, únicamente una vez al día y tras la puesta de sol. Su dieta no debió causar mucha envidia, mientras vivió en el fuerte, solo le llevaban pan dos veces al año. Contados aspectos de su vida habrían tentado el apetito de un esteta. Antonio dormía sobre una simple esterilla de junco

y se cubría con una manta de pelo de cabra. Con frecuencia no dormía, pues prefería pasarse la noche despierto, rezando. Mientras otros jóvenes se embadurnaban con caros perfumes y ungüentos y se depilaban con tanta frecuencia que (murmuraban los moralistas) era imposible distinguir la mandíbula de un joven de la de una mujer, Antonio castigaba su cuerpo. Lo maltrataba a diario, se negaba a utilizar aceites para ungirlo y limpiarlo, llevaba un cilicio y nunca se lavaba. Solo se quitaba el barro de los pies cuando tenía que cruzar un riachuelo. Se decía que nadie vio su cuerpo desnudo hasta que murió.

La suya fue una vida dedicada al aislamiento, la humildad (o, por darle un lustre menos cristiano, la humillación) y la abnegación. Pero, apenas unas décadas después de su muerte, Antonio se convirtió en una celebridad. La historia de su vida, escrita por un obispo llamado Atanasio, fue una éxito literario, devorado por lectores desde Egipto hasta Italia, y continuó siendo un superventas durante siglos. Los jóvenes leían este relato de autonegación castigadora e, inspirados y en un gesto de imitación, se encaminaban al desierto. Fueron tantos hombres, se decía, que los monjes convirtieron el desierto en una ciudad. Con los siglos, se veneraría a Antonio como padre fundador del monasticismo, uno de los hombres más influyentes en la historia de la cristiandad. Pocos años después de su muerte, la gente ya había empezado a reconocer su importancia. Cuando san Agustín supo de la vida austera de Antonio, parece que se quedó tan conmovido por su fuerza que salió corriendo de su casa al jardín, se arrancó el pelo y se golpeó la cabeza con las manos. Esos hombres simples, dijo, estaban alzándose y «se apropian del cielo».[21]

No todo el mundo estaba tan entusiasmado. Según Atanasio, Satanás miró al santo insomne que vestía un cilicio y sintió repulsa. Era una virtud intolerable en alguien tan joven, y el príncipe de las tinieblas tenía que actuar. No tuvo dudas acerca de la forma que adquiriría su ataque: Antonio era un hombre que se mofaba de los placeres de la carne, de modo que sería con los placeres de la carne con lo que lo tentaría. Los pensamientos impuros eran, explica Atanasio, el arma habitual de Satanás para tentar a los jóvenes, y, así, empezó a mandar sueños seductores para perturbar las noches del inocente. Por desgracia, el santo Antonio resistió; los expulsó con el poder del rezo constante.

El diablo se vio obligado a adoptar una tentación de nivel superior. Una noche, el retorcido Satanás adoptó la forma de una hermosa joven, sin omitir, añade Atanasio, un maestro del matiz intrigante, «ningún detalle que pudiera provocar pensamientos lascivos». Antonio batalló, pero se mantuvo firme al recordar «las amenazas del fuego y el tormento del gusano».[22] Satanás apretó los dientes con furia, pero aún no había terminado. Decidió jugar su mejor carta, una aparición en la forma de un niño negro que se postró a los pies de Antonio. Mientras yacía allí, el demonio anunció que era «amigo de la fornicación» y fanfarroneó sobre cuántas almas castas había echado a perder. Antonio respondió con el canto de un salmo, un acto que era, incluso en esas circunstancias, tan poco afrodisíaco, que el niño desapareció al instante.[23]

Quizá Antonio hubiera ganado esas primeras batallas, pero la guerra con el maligno no había, ni mucho menos, terminado. Durante las décadas siguientes, mientras se desplazaba por el vacío del desierto, se enfrentó a repetidos ataques infernales. Unos demonios lo apalearon tan gravemente que quedó incapacitado para hablar. Vio cómo las reglas de la naturaleza se incumplían: de la nada aparecía

plata que después desaparecía como el humo; las paredes se convertían en aire y escorpiones; aparecían en tropel leones y víboras que lo atacaban. Hasta vio al propio Satanás; se le apareció a Antonio del mismo modo que a Job. Sus ojos eran como el lucero del alba, su boca arrojaba incienso, en su pelo refulgían las llamas, le salía humo por las fosas nasales y su aliento era como carbón encendido. A Antonio, escribió su biógrafo, le «inspiró terror».[24]

Hoy, la historia de cómo la cristiandad conquistó Roma se cuenta en tranquilizadores términos laicos. Es un relato de emperadores debilitados y ejércitos bárbaros invasores; de impuestos punitivos, plagas espantosas y un populacho cansado y perezoso. Cuando en estas historias se menciona la religión, con frecuencia adquiere un papel psicológico. Fue, dice el planteamiento, una era de ansiedad. La enfermedad, la guerra, la hambruna y la muerte, por no mencionar el horror igualmente inevitable del recaudador de impuestos, campaban por el imperio. En el siglo III, durante un periodo de cincuenta años, no menos de veintiséis emperadores y quizá otros tantos, si no más, usurpadores, reclamaron el poder. Los bárbaros, aunque no estaban aún a las puertas de Roma, sin duda se concentraban cerca, para llevar a cabo incursiones en Britania, la Galia, Hispania, Mauritania y hasta en la propia península Itálica. Justo cuando parecía que las cosas no podían ponerse peor, se desencadenó una terrible plaga; las víctimas se «agitaban con un vómito continuo», tenían los ojos «encendidos, inyectados en sangre»; los pies y partes de las extremidades quedaban amputados «por el contagio de una enfermiza putrefacción»; por no mencionar otras aflicciones todavía menos agradables.[25]

¿Quién, dicen los relatos tradicionales de la cristiandad, no

buscaría consuelo en tiempos así? ¿Quién no se vería arrastrado a una religión que consolaba a sus seguidores con que, si no en esta vida, quizá en la siguiente, las cosas serían un poco más placenteras? ¿Quién no desearía que le dijeran que alguien, en algún lugar, tenía un plan, y que todo esto era parte de él? Como afirmó un historiador del siglo XX: «En una era de ansiedad, cualquier credo "totalitarista" ejerce una poderosa atracción; solo hay que pensar en el atractivo que tiene el comunismo para muchas mentes desorientadas en nuestro tiempo».[26]

Sin embargo, sigue ese argumento, las viejas religiones de Roma no ofrecían ese consuelo. Ni mucho menos. El submundo grecorromano era un lugar en el que se torturaba a Tántalo con la sed y Sísifo pasaba los días empujando una piedra montaña arriba, solo para ver cómo volvía a caer ladera abajo. Difícilmente era el sitio al que una querría retirarse. El sistema religioso grecorromano tampoco ofrecía mucha orientación a los vivos. Estos cultos no aportaban un manual de moral para la vida cotidiana. No emitían mandamientos, catecismos o credos para guiar a las almas en la incerteza entre el nacimiento y la muerte. Había reglas generales y demandas de sacrificios. Es cierto que, allí donde la religión no llegaba, podía hacer aparición la filosofía para ofrecer cierto consuelo, pero, puesto que la filosofía estoica de «al mal tiempo buena cara» era una de las más populares de la época, en el mejor de los casos suponía un magro consuelo. «Teatro es toda la vida, y juego», escribió desoladamente un poeta griego posterior:

o aprendes a jugar
dejando de lado las preocupaciones,
o soporta los dolores.[27]

Entonces, en ese gélido mundo nihilista, estalló el cristianismo. La nueva religión no solo aportaba consuelo, compañía y un sentido a esta vida, sino que además ofrecía la promesa de la felicidad eterna en la siguiente. Y, por si todo eso no fuera suficientemente tentador, la cristiandad pronto tuvo más cosas que ofrecer a los conversos. En el 312 d.C., el propio emperador Constantino se proclamó seguidor de Cristo. Bajo sus auspicios, la Iglesia no tardó en ser eximida de impuestos, y se empezó a recompensar a su jerarquía con generosidad. Los obispos cobraban cinco veces más que los profesores, seis veces más que los médicos, tanto como un gobernador local. Gozo eterno en la próxima vida, promoción burocrática en esta. ¿Qué más se podía desear?

Eso es lo que dice el relato tradicional. Y, de hecho, tiene una buena parte de verdad. Sin duda el atractivo del dinero, la riqueza, el estatus, así como la idea de la vida eterna (más allá del auténtico buen juicio y la bondad de muchas de las enseñanzas de Jesús) debieron de tener efecto en las masas dispuestas a unirse a esa religión relativamente joven.

Pero no es así como se vendió el cristianismo en el siglo IV. La Iglesia no se presentó como una manera de mejorar la cuenta de los impuestos o como un bálsamo para la ansiedad. El cristianismo no se ofreció al Imperio romano como una fuente de consuelo eclesiástica frente a los males del mundo. No se trataba de escoger un modo de vivir. Ni siquiera era una cuestión sobre la vida o la muerte. Era algo mucho más importante que eso.

Se trataba de una guerra. La lucha para convertir al imperio fue nada menos que una batalla entre el bien y el mal, entre las fuerzas de la oscuridad y las de la luz. Fue una batalla entre Dios y el mismo Satanás.

2

EL CAMPO DE BATALLA DE LOS DEMONIOS

Legión me llamo; porque somos muchos.

SAN MARCOS, 5:9

Este periodo fue, para la Iglesia posterior, una época de héroes. En esos días, los grandes gigantes de la Iglesia todavía caminaban por la tierra; fue un tiempo en el que san Agustín podía conversar con san Ambrosio o escribir una carta a san Jerónimo. Muchos de sus nombres son bien conocidos aún hoy. Hemos oído hablar del emperador Constantino, de san Martín y de san Antonio, o al menos de su monasterio. Podemos incluso conocer algunos detalles sobre ellos que los convierten en seres de carne y hueso; que Constantino fundó Constantinopla y que (esto es menos atractivo) hirvió a su mujer en un baño; que Agustín tenía una madre controladora o que, siendo joven, deseó que Dios le hiciera casto (pero no de inmediato). Es un periodo que puede resultar familiar. [28]

No deberíamos dejarnos engañar. Esto ocurrió en otra región, donde las cosas se hacían de manera diferente. Era una época en la que un monje podía hablar en persona con Cristo, caminar con Juan el Bautista y sentir cómo las lágrimas de un profeta caían del cielo sobre su piel. El

mundo, entonces, todavía resplandecía con milagros; aún se sanaba a los ciegos, los fieles aún resucitaban, los santos andaban todavía sobre las aguas. Era un lugar extraño, etéreo; un mundo como el del poeta William Blake, en el que las puertas de la percepción religiosa estaban completamente abiertas, un mundo en el que un hombre santo podía transformarse en una llama titilante, viajar sobre una nube reluciente o derrotar sin ayuda a un ejército de bárbaros, armado únicamente con una espada en llamas.

Era también un mundo de apariciones diabólicas, no solo de los santos; un lugar en el que Satanás podía pasar a tu lado por un camino y un demonio podía sentarse frente a ti en la cena; un mundo en el que el alma inmortal estaba en peligro perpetuo. Las hordas bárbaras que empezaban a roer las fronteras del imperio palidecían en comparación con el espantoso ejército de demonios que, según los escritores cristianos, ya avanzaba en manada, a grandes zancadas, deslizándose a través de él. Como el demonio había anunciado en el Evangelio según Marcos: «Legión me llamo; porque somos muchos».[29] Esto, para gran parte de los escritores cristianos de la época, no era una simple metáfora. Los demonios y la amenaza que estos planteaban eran reales.

Los historiadores modernos, que tienden a ignorar las demonologías con un silencio que habla con elocuencia de su bochorno, pueden haberlos olvidado, pero esos diablos obsesionaron y, quizá, incluso poseyeron, a algunas de las mejores mentes de la primera cristiandad. Los demonios merodean por las páginas de la *Ciudad de Dios* de san Agustín —o, para darle su título completo y con frecuencia olvidado, *La Ciudad de Dios contra los paganos*— y son un enemigo temible. Eran, escribió el santo, «maestros de la depravación que se deleitan en la obscenidad».[30]

Enfrentados a esta amenaza múltiple, los escritores cristianos se movilizaron. Con el cuidado de unos naturalistas

victorianos, los historiadores, los teólogos y los monjes de finales del siglo IV empezaron a observar y registrar las costumbres de esta raza malvada. En sus escritos, de una especificidad propia de Linneo, un monje dividió todos los pensamientos demoníacos en ocho categorías principales: gula, lujuria, avaricia, tristeza, cólera, acedía, vanagloria y orgullo. Si esta lista resulta familiar es porque constituiría la base del concepto medieval de pecado mortal (el total final fue de siete porque la vanagloria, quizá de manera coherente, quedó incluida en otro pecado).

Estas descripciones demoníacas no se hacían, o no solamente, por su interés intrínseco, aunque algunos monjes reconocieran cierta tendencia a demorarse demasiado en las reflexiones sobre las apariciones más pornográficas. Más bien, esas precisas descripciones se consideraban un objetivo valioso en la lucha cristiana contra el mal. El conocimiento, se pensaba, era poder. Si conocías los rasgos distintivos de los demonios, sus costumbres y sus métodos de ataque, entonces, al igual que un soldado que leyera *La guerra de las Galias* de Julio César antes de partir a luchar en el norte de Europa, estarías más preparado para enfrentarte a este aterrador enemigo.

Aparecieron complejas demonologías que lo explicaban todo, desde la creación de estas criaturas (una caída miltoniana de la gracia), hasta su pestilencia (repugnante), su geografía (Roma era uno de sus lugares favoritos), el tacto de su piel (mortalmente frío) e incluso sus costumbres sexuales (variadas, imaginativas y persistentes). Todo se tenía en cuenta, también el modo en que los demonios planeaban superar las dificultades logísticas y lingüísticas que implicaba la dominación del mundo. «No debemos pensar que existe un espíritu de la fornicación que seduce a una persona que, por ejemplo, comete fornicación en Britania», escribió un antiguo observador, «y otro para la persona que lo hace en la

India». En lugar de eso, explicaba, había innumerables espíritus, todo un «ejército abominable» que, bajo su líder Satanás, acosaba al mundo entero y lo atraía al pecado.[31]

Parte del poder de los demonios era su extraordinaria rapidez; podían aparecer prácticamente en cualquier parte, en cualquier momento. Como los ángeles que antes habían sido, estos demonios tenían alas y, por lo tanto, eran capaces de recorrer asombrosas distancias a gran velocidad para hacer el mal y, en general, alarmar al populacho. Al despertar, un hombre se encontró una nube de demonios volando en su cara como una bandada de cuervos. «En el mismo momento están en todas partes —escribió un cronista antiguo—. El orbe entero es para ellos un solo lugar.»[32] Los demonios, advertían otros escritores, hacían ruidos terribles; podían chillar, aullar, susurrar o incluso (lo más odioso de todo) hablar. Podían azotar, pegar, morder, quemar y dejar marcas en la piel «como las hechas con un vaso». Lo más aborrecible era el objetivo de esas criaturas, nada menos que «la perdición de la humanidad».[33]

Los métodos de ataque demoníaco eran numerosos y variados, según la persona a la que se atacase y el demonio que llevara a cabo ese ataque. Los demonios podían, y así lo hacían, aparecerse como un espectáculo llamativo, aunque por lo general se ahorraban las exhibiciones más infernales para sus enemigos más santos. A Antonio se le aparecieron como lobos y escorpiones. En otras ocasiones, se presentaron ante oponentes menos santos de maneras en apariencia inocuas, incluso agradables; como un colega monje, como una mujer hermosa, como niños desnudos o incluso como ángeles. Un monje anciano se vio «asediado» por unas mujeres desnudas que se sentaron junto a él durante la comida, mientras que otro vio cómo un demonio se afianzaba en su regazo en la forma de una niña etíope que había visto de joven. Otro monje recibió en el monasterio la visita de

una aparición particularmente intemporal, un funcionario de rango medio del Gobierno. El funcionario agarró al monje, que empezó a forcejear con él. A medida que se desarrollaba la pelea, el monje se dio cuenta de que no estaba en presencia de la burocracia sino (la distinción parece ser muy sutil) de la pura maldad. Eso, se dio cuenta, era un demonio.

Algunas descripciones de los ataques demoníacos tienen una precisión casi proustiana. Un monje registró los actos de lo que llamó el «demonio del mediodía», que atacaba entre las diez de la mañana y las dos de la tarde. Durante esas horas, el monje debía estar trabajando, pero ese demonio en concreto se lo impedía y hacía «que el sol parezca avanzar lento e incluso inmóvil y que el día aparente tener cincuenta horas. A continuación, lo apremia a dirigir la vista una y otra vez hacia la ventana y a salir de la celda, para observar cuánto dista el sol de la hora nona», la hora de la cena. El demonio podía entonces obligar al monje a sacar la cabeza de la celda para ver si allí había otros hermanos. Luego, al calor del sol de mediodía, el monje halla que «se frota los ojos y estira las manos, aparta los ojos de su libro y contempla la pared. Después regresa al libro y lee un poco. Mientras lo despliega, se preocupa por la condición de los textos […], critica la ortografía y la decoración. Finalmente, cierra el libro, lo coloca bajo su cabeza y se sume en un sueño ligero».[34]

Para la mayoría de la humanidad, sin embargo, los demonios llevaban a cabo su trabajo con medios más pedestres, aunque insidiosos, como la incitación y la tentación, metiendo en las cabezas de los hombres (y estos relatos son todos obra de hombres) ideas que eran aparentemente incapaces de resistir. Para hacer frente a estos susurros diabólicos, un monje creó un manual con citas para responder a casi cualquiera de esas apariciones. De una manera muy parecida a las antiguas guías de viajes, que contenían frases comunes sobre qué decir en una estación de

tren en el extranjero, este libro ofrecía frases útiles, todas ellas de la Biblia, que se podían utilizar en caso de ataque demoníaco. Si uno se encontraba atormentado por un pensamiento que sugería que un vaso de vino podía sentarle bien, podía responder píamente: «Quien se deleita y entretiene con el vino dejará deshonra en sus fortalezas», y, con suerte, la tentación desaparecería.[35] El libro es conciso y ofrece 498 pasajes que se pueden utilizar como y cuando la necesidad lo dictamine. Es gracioso preguntarse si los monjes del siglo IV, al igual que los viajeros contemporáneos, que pueden preguntar dónde está la estación pero no pueden entender la respuesta, se sentían confundidos cuando su interlocutor no se ajustaba exactamente al guion preestablecido.

Una consecuencia del concepto de los demonios fue que los pensamientos malvados pasaron a ser culpa del demonio y no del hombre; una peculiaridad exculpatoria que significaba que incluso los pensamientos más pecaminosos podían ser —y eran— libremente reconocidos. En escritos de una sinceridad asombrosa, la mentalidad monacal queda al descubierto cuando los monjes confiesan verse martirizados por visiones de mujeres desnudas —por no mencionar de otros monjes— «que cometen el pecado obsceno de la fornicación»; visiones que dejaban su alma atormentada y sus muslos ardientes. Los monjes escriben sentirse tan abrumados por los pensamientos sexuales que se ven obligados a ponerse «inmediatamente de pie y caminar en nuestra celda hacia delante y hacia atrás con pasos amplios y enérgicos».[36] Una fantasmagoría erótica bailaba —a veces muy literalmente— ante sus ojos mientras el demonio de la fornicación —un demonio taimado «que imita la forma de una hermosa mujer desnuda, lujuriosa en su andar, su cuerpo entero obscenamente disipado»— los excitaba.

En una intrigante tentación combinada, un viejo monje

tenía una visión en la que lo atraían no solo unos cuerpos lozanos, sino también la comida y el fruto prohibido del «otro». Mientras estaba sentado en su celda, un «joven sarraceno», como lo describe, que portaba una cesta de pan, se encaramó a su ventana y empezó a balancearse, preguntando: «Anciano, ¿bailo bien?».[37] El confesor no siempre disipaba por completo la culpa. El mismo monje que había escrito sobre aquellos muslos ardientes también, con cierto malestar, escribió que «el demonio me amenaza con juramentos diciéndome: "Te pondré en ridículo y te llenaré de vergüenza frente a los demás monjes, porque estaré a la búsqueda de todo tipo de pensamiento impuro para después manifestarlo"».[38] Incluso a esta distancia, la percepción de un alma dolida por una confianza desairada es inconfundible.

Pero, por alarmantes que fueran los demonios de la fornicación, los más temibles se hallaban, como moscas que revoloteasen sobre un cadáver, junto a los dioses tradicionales del imperio. Júpiter, Afrodita, Baco o Isis, todos ellos, a ojos de esos escritores cristianos, eran demoníacos. Sermón tras sermón, tratado tras tratado, los predicadores y escritores cristianos recordaban a los fieles, con un lenguaje violentamente reprobador, que el «error» de las religiones paganas estaba inspirado por demonios. Fueron demonios quienes pusieron por primera vez el «engaño» de las otras religiones en las mentes de los humanos, explicaban estos escritores. Eran demonios quienes habían impuesto estos dioses a las «mentes cautivadas y embaucadas» de los hombres.[39] Todo lo que tenía que ver con las viejas religiones era demoníaco. Como tronaba Agustín: «Todas las gentes estaban subyugadas por el demonio, pues le fabricaron templos, le construyeron altares, le instituyeron sacerdotes, le ofrecieron sacrificios, le adjudicaron agoreros como oráculos».[40]

La motivación de los demonios era sencilla; si tenían

seguidores humanos, tendrían sacrificios, y esos sacrificios eran su comida. Con ese fin, explicaban los escritores cristianos, los demonios habían creado todo el sistema religioso grecorromano, para procurarse «los alimentos que necesitan: el olor del humo y la sangre de las víctimas ofrecidas a sus estatuas e imágenes».[41] Pero no era solamente una cuestión de alimentación; los demonios también se deleitaban con la mera visión de la gente que dejaba de lado al verdadero dios cristiano.

Se formulaban explicaciones estrambóticas para analizar todos los aspectos de los antiguos cultos religiosos. Uno de los trucos demoníacos más retorcidos, se decía, era simular que podían predecir el futuro mediante profecías; un talento tan cautivador que hacía que los humanos corrieran a sus altares. Pero no era, tronaban los cristianos, más que una trampa. Los demonios obtenían sus supuestas «profecías» por medio del residual poder angélico que les permitía volar rápidamente; con sus alas viajaban tan rápido que podían contemplar un acontecimiento, para luego regresar y «profetizarlo» a la humanidad. Por lo tanto, los demonios parecían poder predecir, por ejemplo, el tiempo, así que «incluso anuncian las lluvias que ellos ya sienten sobre la piel».[42]

Los templos de los antiguos dioses funcionaban como centros de actividades demoníacas. Allí, los demonios se establecían en multitudes, atiborrándose de los sacrificios que los romanos hacían a los dioses. Si alguien se adentraba cautelosamente en un templo a última hora de la noche, podía oír cosas que dejaban de piedra; por ejemplo, cadáveres que parecían hablar o incluso a los propios demonios susurrando al unísono, tramando contra la humanidad. Quienes intentaban erigir construcciones cristianas sobre templos en ruinas lo hacían asumiendo el riesgo. En Turquía, unos demonios enfurecidos alzaron por los aires a un cantero que trabajaba en un nuevo monasterio y lo arrojaron por un

desfiladero. Cayó centenares de metros ante sus horrorizados compañeros, rebotando en las piedras, hasta que finalmente se detuvo sobre un pedrusco en mitad del río, mucho más abajo. Tan grande era la furia de los demonios ante el avance de la Iglesia.

En estos primeros siglos, y ante esta terrible amenaza, los predicadores cristianos empezaron a exhibir un nuevo y casi histérico deseo de pureza. No era suficiente con no llevar a cabo el sacrificio personalmente; se debía evitar todo contacto con la sangre, el humo, el agua e incluso el olor de los hechos por otra gente. Quedar contaminado por el humo o el agua sagrada de los cultos antiguos era completamente intolerable. Se formulaban preguntas sobre la contaminación religiosa —que iban de lo práctico a lo más sensiblero— y se respondían con gran seriedad. A finales del siglo IV, un fiel cristiano escribió una angustiada carta a Agustín. ¿Podía un cristiano utilizar los baños usados por los paganos en festivo, preguntó, ya fuera mientras los paganos se encontraban allí o después de que se hubieran marchado? ¿Podía un cristiano sentarse en una silla de manos si un pagano se había sentado en la misma silla durante las celebraciones dedicadas a un «ídolo»? Si un cristiano sediento se encontraba con una fuente en un templo desierto, ¿podía beber de ella? Si un cristiano se estaba muriendo de hambre y veía comida en el templo de un ídolo, ¿podía comérsela?[43]

Esta tensión entre lo divino y lo doméstico persistiría. Más de 1.500 años después, a principios del siglo XX, Stephen Dedalus, el protagonista de *Retrato del artista adolescente*, de James Joyce, daba vueltas a cuestiones como si el bautismo con agua mineral era válido, si una pequeña partícula de la comunión contenía todo el cuerpo y toda la sangre de Cristo o solo una parte de ellos y si, en caso de que el vino consagrado se avinagrara, Jesús todavía seguiría presente en el vinagre o preferiría una cosecha más reciente. En el siglo IV,

Agustín respondió a su angustiado corresponsal con una carta que terminaba con una nota de rigidez intransigente. Si un cristiano se está muriendo de hambre y la única comida que puede conseguir ha sido contaminada por el sacrificio pagano, «mejor es rehusarla con fortaleza cristiana». En otras palabras, si se trata de elegir entre la contaminación con objetos paganos y la muerte, el cristiano debe escoger la muerte sin dudarlo.[44]

Los padres de la primera Iglesia dedicaron todas sus fuerzas retóricas a los lapsos religiosos. Una y otra vez insistieron en que los cristianos no eran como los seguidores de las otras religiones. Los cristianos habían sido salvados, los demás no. Los cristianos tenían razón; las demás religiones estaban equivocadas; más que eso, estaban enfermas, locas, condenadas, o eran malvadas e inferiores. Empezó a utilizarse un nuevo y violento vocabulario de repulsa al hablar de las demás religiones y cualquier cosa relacionada con ellas, lo que significaba prácticamente cualquier ámbito de la vida romana. La religión recorría el mundo romano como las vetas el mármol. En aquel momento, los juegos con gladiadores eran precedidos por sacrificios, como también las obras de teatro, las competiciones deportivas e incluso las sesiones del Senado. Pero todo pasó a ser demoníaco y debía evitarse. En el transcurso del servicio militar, se obligó a un soldado cristiano a penetrar en un templo de los antiguos dioses. Al hacerlo, una gota de agua sagrada salpicó su túnica. Claramente incapaz de soportarla, cortó al instante esa parte de la ropa y la tiró. Los cristianos, o eso decían sus predicadores, sentían angustia cuando se veían obligados a inhalar el humo que procedía de los altares del foro; el buen cristiano prefería escupir al altar pagano y apagar el incienso antes que respirar accidentalmente el humo que desprendía. La devoción a los antiguos dioses empezó a representarse como una aterradora contaminación, una que, como la

miasma en la tragedia griega, podía llevar a la catástrofe.

Las antiguas y permisivas costumbres romanas, con las que la devoción a un dios podía simplemente añadirse a la devoción a todos los demás, ya no eran aceptables, decían los pastores a sus congregaciones. Si adorabas a un dios distinto, explicaban, no estabas siendo distinto sin más. Eras demoníaco. Los demonios, decían los clérigos, moraban en las mentes de quienes practicaban las religiones antiguas. Los que criticaban el cristianismo, advertía el apologeta cristiano Tertuliano, no hablaban con un intelecto libre. Atacaban a los cristianos porque estaban bajo el control de Satanás y sus soldados de a pie. El «campo de batalla» de esos temibles soldados no era otro que «vuestras mentes, a las que, con oculta inspiración, incita y dispone para los perversos juicios y los inicuos tormentos».[45] Los demonios eran capaces de «tomar posesión de las almas de los hombres y bloquear sus corazones y hacer que dejen de creer en Cristo».[46]

Estas alusiones a los demonios, con la distancia de más de un milenio, pueden parecer triviales, casi cómicas. No lo eran. Tampoco eran mera retórica. Tenían que ver con la salvación y la condena de la humanidad, y nada podía ser más importante. Cuando Constantino entró en Roma en el 312 d.C., pudo dar la impresión de que pocas cosas iban a cambiar. El emperador, por primera vez en la historia de Roma, era un seguidor de Cristo, pero tenía la intención de permitir que los ciudadanos del imperio continuaran adorando a los dioses que habían adorado durante siglos. O eso dijo. «Ningún hombre será privado de la completa tolerancia», anunció su famoso Edicto de Milán, del 313 d.C., añadiendo que «todo hombre puede tener completa tolerancia en la práctica de cualquier devoción que haya escogido».(2)

Bonitas palabras. Que como muchas otras bonitas palabras, resultaron estar vacías. Los clérigos cristianos no

podían —ni querían— permitir ese liberalismo. A sus ojos, el clamor rival de la religión romana no implicaba una oportunidad para un culto distinto pero igualmente válido; no era más que una oportunidad para la condena. El diablo se apoderaba de todo niño recién nacido y, si estaban sin bautizar, se los quedaba. ¿Cómo podía un cristiano, en buena conciencia, quedarse mirando cómo sus hermanos danzaban conscientemente con demonios?

No tenía por qué haber ocurrido de esta manera. Existe un número importante de pruebas según las cuales, mientras los pastores cristianos exigían una pureza completa, sus congregaciones eran mucho menos entusiastas. Agustín o Crisóstomo podían creer que adorar al Dios cristiano significaba renunciar a todos los demás, pero muchos de sus congregantes estaban mucho menos convencidos. De hecho, ¿qué significaba «cristiano» en ese momento? Los hábitos del politeísmo, en el que cada nuevo dios simplemente se sumaba a los anteriores, persistían. Muchos paganos añadieron alegremente la devoción al nuevo dios y a los nuevos santos cristianos a sus antiguos dioses politeístas y siguieron como antes. Las lápidas mortuorias hacen referencia a Cristo y a los dioses romanos del submundo sin ningún problema. Muchos «cristianos» podían ir a misa un día y, al siguiente, cuando un jubiloso y ebrio festival romano empezaba a apoderarse de la ciudad, abandonar al Dios verdadero e ir a beber en la celebración de los paganos, bailando hasta la madrugada. Los «cristianos» podían rezar a Dios por las cosas realmente importantes de la vida y, sin embargo, cuando deseaban algo un poco más modesto —el regreso de una vaca, ayuda con una rodilla fastidiada— acudir a espíritus un poco menos impresionantes;[47] para desesperación de sus predicadores, que sostenían que Dios, aunque también hubiera hecho el cielo y la tierra, seguía teniendo tiempo para el ganado. «Descendamos hasta las

cosas más pequeñas —dijo Agustín a una congregación evidentemente desobediente—. Él mismo da la vida a vuestras gallinas.»[48]

Incluso la fe del emperador Constantino parecía inquietantemente ambigua. Existe una moneda que lo muestra de perfil junto a un dios que se parece mucho a Apolo; además de su más famosa visión cristiana, se decía que el emperador también había tenido una visión de este dios decididamente pagano.[49] Más adelante, permitió que se construyera un templo a la familia imperial, como si esta fuera divina. Con una confianza que a los cristianos modernos puede parecer asombrosa —pero que se lo habría parecido mucho menos a los antiguos politeístas, acostumbrados a la deificación de sus emperadores—, Constantino recibió el título de Igual a los Apóstoles.

Era un comportamiento que podía pasarse por alto en un emperador, pero no era lo que los obispos querían. Una nueva generación de predicadores inflexibles pronunciaba un sermón intimidatorio tras otro, en los que quedaban claras las opciones del pueblo. Al decidir a quién venerar, las congregaciones no elegían entre un dios u otro; estaban escogiendo entre el bien y el mal, entre Dios y Satanás. Permitir que alguien siguiera un camino distinto al del verdadero cristiano no era libertad, era crueldad. La libertad para errar era, sostendría con vigor más tarde Agustín, libertad para pecar, y pecar era arriesgar la muerte del alma. «La posibilidad de pecar —como dijo más tarde un papa— no es una libertad, sino una esclavitud».[50] Permitir que otra persona permaneciera fuera de la fe cristiana no era mostrar una encomiable tolerancia, era condenar a esa persona.

Los predicadores hablaban y, con el tiempo, la gente (alguna gente primero, mucha después) empezó a escuchar. El ritmo de la cristianización fue en aumento.

En el siglo XIX, el poeta victoriano Matthew Arnold se detuvo en la playa de Dover y escuchó «el melancólico, largo rugido en retirada» del mar de la fe, que retrocedía, dejando al hombre solo, confundido, en una llanura en penumbra. En la época de san Agustín, los cristianos oyeron el equivalente de ese ruido. Lo llamaron *strepitus mundi*, el «rugido del mundo».[51] No era el rugido de una religión en retirada, sino el sonido de su avance; el sonido del fluir de la cristiandad, tan imparable como una marea, sobre ciudades, países y continentes. Para Agustín, el sonido de este cambio era tan tranquilizador como melancólico lo había sido para Arnold. Cuando Agustín se enfrentó cara a cara con un grupo que aún no se había convertido al cristianismo, les dijo que debían despertar, debían escuchar el *strepitus mundi*.

Pero la definición de *strepitus* no está del todo clara. *Strepitus* no es un sonido feliz y tranquilizador en latín. Ni siquiera es un sonido neutral. En realidad, no es un sonido sino un ruido, un ruido inquietante. Es el ruido del traquetear de las ruedas sobre los adoquines; el ruido ensordecedor del torrente de un río caudaloso; la cacofonía de una muchedumbre agitada. *Strepitus* es, en el mejor de los casos, una palabra ambigua, algo que si se está en el lado correcto —por encima del río que se desborda, en el centro de la muchedumbre jubilosa— puede ser excitante, incluso impresionante. Pero los ríos pueden arrastrarte con ellos; las muchedumbres, si se vuelven contra ti, pueden matarte. Cuando Agustín dijo a esa gente que aún no se había convertido que despertaran y escucharan el *strepitus mundi* era, en parte, una invitación a la celebración cristiana. También era, de manera inconfundible, una amenaza.

Oponerse a la religión de otros o reprimir su devoción no eran, decían los clérigos a sus congregaciones, actos de maldad o intolerancia. Se contaban entre las acciones más virtuosas que los hombres podían hacer. La Biblia misma lo

exigía. Como instruían las palabras inflexibles del Deuteronomio: «Y derribaréis sus altares, y quebraréis sus imágenes, y sus bosques consumiréis con fuego; y destruiréis las esculturas de sus dioses, y extirparéis el nombre de ellas de aquel lugar».[52]

Los cristianos del Imperio romano escucharon. Y a medida que avanzaba el siglo IV, empezaron a obedecer.

3

LA SABIDURÍA ES NECEDAD

Una completa basura.

CELSO, intelectual griego, sobre el Antiguo Testamento

A principios del 163 d.C., algunas de las figuras más glamurosas de la Roma del siglo II se reunieron en una sala particularmente poco glamurosa. Esa gente no solo era rica, también era algo que en esa época se consideraba mucho más chic: la élite intelectual del imperio. Entre la multitud reunida, se podía distinguir a filósofos, académicos y pensadores eminentes.

Ante este ilustre grupo, sin embargo, se encontraba un invitado mucho menos distinguido. En un gran tablón, en la cabecera de la sala, con las extremidades fuertemente atadas con cuerdas, había un cerdo con un aspecto indudablemente alterado.

Un joven dio un paso adelante y ocupó su espacio junto al cerdo. Tenía poco más de treinta años, pero su actitud era confiada, incluso arrogante; tenía el aire de un intérprete que sabía que pronto tendría al público en la palma de la mano. Era Galeno. En breve, se convertiría en el médico más renombrado de Roma y, en unas pocas décadas, en el más famoso del Imperio romano. Después de su muerte, su fama

se extendería a todo el hemisferio occidental. Pero eso estaba aún por llegar. Ese día, en esa sala, Galeno era poco más que un hombre con un cerdo. Y en apenas unos momentos, por medio de una virtuosa exhibición de precisión quirúrgica, iba a robarle sus chillidos.

Reuniones así no eran infrecuentes en la época. En ese momento, el intelectual estaba de moda. Incluso el emperador era un filósofo, y no uno malo; aún hoy, las *Meditaciones* de Marco Aurelio son muy leídas. La cirugía se había convertido en un deporte popular para los espectadores, y los ciudadanos educados se apelotonaban para ver cómo se disecaba un animal con el mismo entusiasmo con el que antes habrían escuchado las melodramáticas declamaciones de un poeta trágico. Los que asistían a esas interpretaciones necesitaban mentes curiosas, gran capacidad de atención (puesto que las demostraciones podían durar días) y estómagos fuertes. Uno de los trucos favoritos de Galeno era atar un animal al tablero y sacarle el corazón aún latiente. Después, se invitaba a los miembros del público a apretar el músculo, pero con cuidado; el corazón húmedo y palpitante podía escurrirse entre los dedos inexpertos. A veces, para darle un dramatismo antropomórfico, Galeno utilizaba un simio, aunque sus expresiones de agonía podrían ser tan vívidas que resultaban poco atractivas. Para este experimento en concreto prefería los cerdos, como dijo en uno de sus apartes más sinceros, «sea porque el simio no presenta ventajas en tales disecciones, sea porque el espectáculo es desagradable».[53]

Y algo «desagradable» no era lo que quería Galeno, sino el asombro y la admiración de su público, y practicaba incansablemente para conseguirlos. Galeno había ensayado la representación —y no nos equivoquemos, la disección para él era justo eso— de manera incesante. Todo, desde los experimentos que escogía hasta el modo en que blandía los

refulgentes instrumentos de acero, lo había practicado con la misma obsesión con la que un mago pule su juego de manos. Galeno era un consumado artista. Era trabajador, brillante y tremendamente vanidoso. «Ya de adolescente —escribió más tarde—, miraba por encima del hombro a mis maestros».[54] Su talento como sanador, posteriormente, solo encontraría rival en su talento para irritar.

Pero sus habilidades eran increíbles. Transcurrirían siglos antes de que muchas de las observaciones de Galeno se mejoraran. Su comprensión de la neuroanatomía no se superaría hasta el siglo XVII; su entendimiento de determinadas funciones del cerebro no se mejoraría hasta el siglo XIX.[55] Fue Galeno quien demostró que las arterias contenían sangre y no, como se había pensado, aire o leche. Fue Galeno quien demostró que la médula espinal era una extensión del cerebro y que cuanto más alto se cortara, más movimiento se perdía.

Adviértase la palabra «demostró». Galeno sabía que la disección era un buen espectáculo, pero para él no se trataba simplemente de un espectáculo. Era completamente esencial para comprender cómo funcionaban los cuerpos. Como escribió: «la anatomía de los muertos enseña la posición […] de las partes; la de los vivos puede revelar las funciones». Sus escritos están repletos de frases empíricas: «entonces se puede mostrar…», escribe en un momento dado; «ya se ha visto todo esto demostrado públicamente», añade en otra ocasión; «como se puede observar…» escribe en tercer lugar.[56] Era un empírico(3) devoto y no sentía más que el desdén más profundo por quien no lo fuera. Después de describir el experimento para mostrar lo que contienen las arterias, Galeno escribió desdeñosamente que nunca había visto leche en ellas «ni nadie que se decida a hacer el experimento la verá».[57]

En Roma, la prueba funcionó. Galeno ató algunos nervios, que parecían cabellos, en la laringe del cerdo, cuyo chillido quedó silenciado, y su reputación en la capital del imperio —y por lo tanto en la historia— quedó asegurada.

Sin embargo, había un grupo de gente a la que ni siquiera el gran Galeno logró convencer. Era un grupo que no formaba sus creencias a partir de experimentos u observaciones, sino únicamente a partir de la fe, y que, aún peor, en realidad estaba orgulloso de ello. Estas personas peculiares eran para Galeno el epítome del dogmatismo intelectual. Cuando quería comunicar adecuadamente la estupidez de otro grupo de médicos, Galeno utilizaba a esa gente como analogía para expresar la profundidad de su irritación. Eran los cristianos.

Para mostrar hasta qué punto otros doctores eran dogmáticos, utilizaba la frase: «Uno podría enseñar más fácilmente novedades a los seguidores de Moisés y Cristo». [58] En otros lugares, denigraba a los médicos que ofrecían sus opiniones sobre el cuerpo sin demostraciones que respaldaran sus afirmaciones diciendo que escucharles era «como si uno hubiera entrado en la escuela de Moisés y Cristo [y hubiera oído] hablar de leyes sin demostrar».[59] Galeno tampoco le daba importancia alguna al propio Moisés. «El método que sigue en sus libros —escribió Galeno con desaprobación—, consiste en escribir sin ofrecer pruebas, diciendo, "Dios ordenó, Dios dijo"».[60]

Para un protoempírico como Galeno, eso era un error cardinal. El progreso intelectual dependía de la libertad para preguntar, cuestionar, dudar y, por encima de todo, experimentar. En el mundo de Galeno, solo los que carecían de educación creían en cosas sin motivo. Para mostrar algo, uno no solo tenía que decir que era así. Había que probarlo, hacer la demostración. Lo contrario era, para Galeno, el método de un idiota. El método de un cristiano.

Más o menos en la misma época en que Galeno torturaba cerdos en Roma, otro intelectual griego estaba llevando a cabo una disección bastante distinta: estaba despedazando intelectualmente, sin piedad, el cristianismo.

Era una experiencia nueva para todos los implicados. Durante los primeros ciento y pico de años de cristianismo, no hay menciones a la nueva religión en los escritos romanos. Después, alrededor del paso al siglo II, empezaron a aparecer, aunque de manera fragmentaria y gradual, en los textos de los no cristianos. En el 111 d.C., hay una carta de Plinio, el gobernador romano. Después, unos cuantos años más tarde, aparecen algunas referencias seductoramente breves en historias romanas; una breve sección en los *Anales* del historiador Tácito y otra mención en una historia de Suetonio. Y eso era todo. Ninguna de esas descripciones era particularmente detallada. Sin duda, ninguna era larga, unos párrafos en total. Pero ¿por qué deberían haber sido más extensas? El cristianismo podía considerarse a sí mismo como la única verdad, pero para la mayoría de la gente era poco más que un culto oriental excéntrico y con frecuencia irritante. ¿Por qué perder el tiempo rebatiéndolo?

Cincuenta años después, todo cambió. De repente, alrededor del 170 d.C., un intelectual griego llamado Celso lanzó un ataque monumental y vitriólico contra la religión. Está claro que, a diferencia de otros escritores que hasta entonces habían escrito sobre el cristianismo, Celso sabía mucho sobre él. Había leído las escrituras cristianas, y no solo eso; las había estudiado con gran detalle. Lo conocía todo, desde la creación hasta la virginidad de María y la doctrina de la Resurrección.

Está igualmente claro que lo aborrece todo y, con frases

juguetonas, sardónicas y en ocasiones muy sencillas, lo refuta vigorosamente. ¿La virginidad? Una tontería, escribe, un soldado romano había dejado embarazada a María.[61] La creación es «absurda» y los libros de Moisés son una basura, mientras que la idea de la resurrección del cuerpo es «abominable» y, en un sentido práctico, ridícula: «esperanza, por cierto, digna de gusanos. Porque ¿qué alma de hombre echaría otra vez de menos un cuerpo podrido?».[62]

Lo que también está claro es que en Celso hay algo más que desdén. Está preocupado. Su escritura está impregnada de una clara ansiedad ante la posibilidad de que esta religión —una religión que él considera estúpida, perniciosa y vulgar— pudiera extenderse más y, al hacerlo, herir a Roma.

Más de 1.500 años después, el historiador inglés del siglo XVIII Edward Gibbon sacaría conclusiones similares y atribuiría con firmeza parte de la culpa de la caída del Imperio romano al cristianismo. La creencia de los cristianos en su futuro reino celestial los hizo peligrosamente indiferentes a las necesidades del mundo terrenal. Los cristianos eludían el servicio militar, el clero predicaba la pusilanimidad y unas grandes cantidades de dinero público se derrochaban entre las «multitudes inútiles» de los monjes y las monjas de la Iglesia, en lugar de gastarse en ejércitos protectores.[63] Mostraban, creía Gibbon, una «indolente e incluso criminal falta de interés por el bienestar público».[64]

La Iglesia católica y sus «multitudes inútiles», a su vez, mostraron un glorioso desdén por los argumentos de Gibbon, y rápidamente pusieron su *Decadencia y caída del Imperio romano* en el *Index Librorum Prohibitorum*, su lista de libros prohibidos.(4) Hasta en la liberal Inglaterra, el ambiente se volvió intensamente hostil hacia el historiador. Gibbon dijo más tarde que le había conmocionado la respuesta a su obra. «Si hubiera creído —escribió—, que la mayoría de los

lectores ingleses se sentían tan afectuosamente vinculados al nombre y la sombra de la cristiandad […] quizá podría haber suavizado los dos capítulos ofensivos, que crearían muchos enemigos y conciliarían a pocos amigos.»[65]

Celso tampoco suavizó su ataque. Este primer asalto contra el cristianismo fue cruel, poderoso y, como el de Gibbon, enormemente ameno. Pero a diferencia de Gibbon, hoy casi nadie ha oído hablar de Celso y aún menos ha leído su obra. Porque los miedos de Celso se hicieron realidad. El cristianismo siguió expandiéndose, y no solo entre las clases bajas. Ciento cincuenta años después de la crítica de Celso, hasta el emperador de Roma se declaraba seguidor de esa religión. Lo que sucedió después fue mucho más grave que cualquier cosa que Celso hubiera podido imaginar. El cristianismo no solo ganó partidarios, sino que prohibió que la gente adorara a los antiguos dioses romanos y griegos. Con el tiempo, llegó a prohibir que cualquiera disintiera de lo que Celso había considerado sus estúpidas enseñanzas. Por escoger un ejemplo entre muchos, en el 386 d.C. se aprobó una ley que tenía como objetivo a «quienes discuten de religión» en público. Esa gente, advertía la ley, eran los «perturbadores de la paz de la Iglesia» y «pagarán el castigo por alta traición con sus vidas y su sangre».[66]

Celso también pagó su precio. En este ambiente hostil y represivo, su obra desapareció. No ha sobrevivido ni un solo volumen sin adulterar del primer gran crítico del cristianismo. Casi toda la información sobre él también ha desaparecido, incluido su nombre completo, del que solo conocemos el apellido; qué lo llevó a escribir su ataque, o dónde y cuándo lo escribió. La larga e ignominiosa práctica cristiana de censurar había comenzado.

Sin embargo, por un inesperado giro del destino literario, la mayoría de sus palabras han sobrevivido. Porque ochenta y tantos años después de que Celso despedazara a la nueva

religión, un apologeta cristiano llamado Orígenes escribió un fiero y extenso contraataque. Orígenes era bastante más serio que su adversario clásico, ocasionalmente grosero. De hecho, se dice incluso que Orígenes pudo tomarse un poco demasiado a pecho las palabras de Mateo 19:12 («Porque hay eunucos […] que se hicieron a sí mismos eunucos por causa del reino de los cielos») ya que, en un acto de abnegación celestial, se castró a sí mismo.

Irónicamente, fue la obra que tenía por fin destruir a Celso la que lo salvó. Es cierto que los libros de Celso no han sobrevivido intactos a los siglos, pero la crítica de Orígenes sí lo ha hecho y cita mucho a Celso. Así, los estudiosos han podido extraer los argumentos de Celso de las palabras de Orígenes, que preservaron sus razonamientos como moscas en ámbar. No todo el contenido de la obra original se ha recuperado, quizá solo un setenta por ciento. Su orden ha desaparecido, su estructura se ha perdido y todo, como afirmó Gibbon, es una «representación mutilada» del original.[67] Pero sea como sea, lo tenemos.

Es fácil ver por qué la obra molestó a los antiguos cristianos. Incluso para lo que hoy es habitual, la *Doctrina verdadera* de Celso parece vigorizantemente directa. No solo atacó a María y a Moisés. Todo el mundo tuvo críticas. A Jesús no lo había concebido el Espíritu Santo, escribió Celso. Esto, se ríe, era muy improbable porque María no era tan hermosa como para tentar a una deidad.[68] Más bien, dice, a Jesús lo engendró de manera bastante más ordinaria un soldado romano llamado Pantira.(5) Cuando se descubrieron el embarazo y la infidelidad de María, se la acusó de adulterio y «el carpintero la aborreció y la echó de casa».[69]

Si esto parece escandaloso, Celso apenas había empezado. Las escrituras divinas, dijo, eran basura; la historia del jardín del Edén era «muy tonta» y la cosmogonía de Moisés «muy simple».[70] Las «profecías» que habían anunciado la llegada

de Jesús no tenían ningún sentido, puesto que «a infinitos otros se le podrían aplicar las profecías con mucha más verosimilitud que a Jesús». El día del Juicio también era motivo de burla. ¿Cómo *exactamente*, preguntaba Celso, iba a producirse todo aquello? «Otra tontería suya es creer que, cuando Dios, como un cocinero, envíe su fuego, todo el género humano quedará asado y solo ellos sobrevivirán.»[71] Desdeñaba las preciadas creencias cristianas como la clase de cuentos que «una vieja borrachuela se avergonzaría de canturrear para adormecer a un niño».[72]

Celso dice estar estupefacto por el grado en que las enseñanzas de Jesús parecen contradecir muchas de las establecidas en el Antiguo Testamento. ¿Cambian con el tiempo las reglas de un dios supuestamente omnisciente? Si es así, «¿quién miente: Moisés o Jesús? ¿O es que el Padre, al enviar a este, se había olvidado de lo que ordenara a Moisés?». O quizá Dios, consciente de que estaba cambiando de opinión, envió a Jesús como mensajero legal para dar noticia de que «condenando sus propias leyes, arrepentido, mandó a su mensajero para estatuir las contrarias».[73] Celso tampoco puede entender por qué existía un lapso tan grande entre la creación de la humanidad y la llegada de Jesús. Si todos los que no creen están condenados, ¿por qué esperar tanto para permitir que se salven? «¿Así que ahora, después de tantos siglos, se ha acordado Dios de juzgar la vida humana? ¿No le había importado antes?»[74] Además, ¿por qué no mandar a Jesús a un sitio un poco más poblado? Si Dios «despertando de largo sueño […] quería librar de sus calamidades al género humano, ¿por qué, a la postre, mandó [a Jesús] a un rincón» del mundo (que, insinúa Celso, además, es un páramo)?[75] También se pregunta por qué un dios omnisciente y omnipotente necesitaría enviar a alguien. «¿Qué sentido tiene semejante bajada de Dios?», pregunta. «¿Acaso para enterarse de lo que pasa entre los hombres? […] ¿Pero es que no lo sabe

todo?»[76]

Las habilidades logísticas de Jesús, como las de Dios, se cuestionan. Celso ataca la tendencia a que solo un reducido número de personas presencie algunos de sus más milagrosos momentos. «Ejecutado, pues, fue visto por todo el mundo; resucitado, por uno solo; cosa que debiera haber sido al contrario.»[77] Los testigos que ofrece la Biblia son, para Celso, poco fiables. De la resurrección dice: «¿Y quién vio todo esto? Una mujer furiosa, como decís», y otra persona, quienes inventaron estos «rumores».[78] Por lo tanto, la Resurrección se debió a «cierta predisposición de espíritu» o quizá a «un delirio».[79] A Celso, la afirmación de que Cristo era divino le parece una imposibilidad lógica. «¿Cómo puede ser inmortal un muerto?»[80] La idea de que Jesús vino para salvar a los pecadores también se trata con displicencia. «¿Qué preferencia es esa por los pecadores? —pregunta—. Entones, ¿no se lo envió a los sin pecado? ¿Qué mal es no haber pecado?»[81]

Los argumentos se siguen, martilleando a las principales creencias del cristianismo. La propia historia de la creación recibe un particular vapuleo. Celso desdeña la idea de que un ser omnipotente necesite llevar a cabo esa tarea de constructor, hacer tanto en un día, tanto más en un segundo, un tercero, un cuarto, etcétera, y en especial la idea de que, después de su trabajo, Dios, «cansado, como si realmente fuera un mal trabajador, necesitó sumirse en la ociosidad».[82]

Para muchos intelectuales como Celso, la idea de un «mito de la creación» no solo era inverosímil sino redundante. Durante este periodo, en Roma, una teoría filosófica popular e influyente ofrecía una visión alternativa. Esta teoría, epicúrea, afirmaba que en el mundo todo fue hecho no por un ser divino sino por la colisión y la combinación de átomos. Según esta escuela de pensamiento, dichas partículas eran

invisibles a simple vista pero tenían su propia estructura y no podían dividirse (*temno*) en partículas más pequeñas. Eran *a-temnos*, «la cosa indivisible», el átomo. Todo lo que se ve o se siente, sostenían estos materialistas, está compuesto de dos cosas: los átomos y el espacio, «donde aquellos están colocados y por donde se mueven en diferentes direcciones». [83] Incluso los seres vivos estaban hechos de ellos; los humanos, como resumió un autor (hostil), no habían sido creados por Dios, sino que no eran más que un «agregado espontáneo de elementos».[84] Las distintas especies de animales se explicaban mediante una suerte de protodarwinismo. Como escribió el poeta y atomista romano Lucrecio, la naturaleza proponía muchas especies. Las que tenían características útiles —el zorro y su astucia, por ejemplo, o el perro y su inteligencia— sobrevivían, se desarrollaban y se reproducían. Las criaturas que carecían de estas «quedaban abandonadas como presa y ganancia de otros […] hasta que la naturaleza completaba la extinción de tal raza».[85]

El apologeta cristiano Minucio Félix resumió sucintamente las consecuencias intelectuales de esta poderosa teoría. Si todo en el universo ha sido «formado por fortuitos encuentros, ¿dónde está el Dios ordenador?».[86] La respuesta es evidente, no hay dios. Ningún dios hizo aparecer por arte de magia a la humanidad de la nada, ninguna divinidad le insufló vida, y al morir, los átomos simplemente se reabsorben en este gran mar de materia. «No hay cosa que se engendre a partir de nada por obra divina», escribió Lucrecio en su gran poema *Sobre la naturaleza de las cosas*, y «nada regresa a la nada».[87] La teoría atómica, por lo tanto, eliminaba la necesidad y la posibilidad de la creación, la resurrección, el juicio final, el infierno, el cielo y el dios creador.

Y esa era su intención. Los pensadores del mundo clásico

lamentaban con frecuencia el miedo de los mortales a los seres divinos. La superstición, escribió el biógrafo griego Plutarco, era una terrible aflicción que «humilla y desalienta al hombre».[88] La gente veía los terremotos, las inundaciones, las tormentas y los rayos y daba por hecho que, en ausencia de cualquier otra explicación, «suceden por poder divino».[89] En consecuencia, la gente intentaba apaciguar a estos dioses temperamentales. Los escritores como Lucrecio sostenían que el atomismo, correctamente aplicado, podía hacer pedazos este miedo. Si no existía un creador, si los rayos, los terremotos y las tormentas no eran las acciones de unas deidades airadas sino simplemente de partículas de materia en movimiento, no había nada que temer, nada que apaciguar y nada que reverenciar.[90] Tampoco un dios cristiano.

En los siglos sucesivos, los textos que contenían esas ideas peligrosas pagaron un alto precio por su «herejía». Como ha sostenido lúcidamente Dirk Rohmann, un estudioso que ha elaborado un completo y poderoso relato del efecto que tuvo el cristianismo en los libros, algunas de las mayores figuras en la primera Iglesia se volvieron en contra de los atomistas.[91] A Agustín le disgustaba el atomismo precisamente por la misma razón por la que a los atomistas les gustaba; debilitaba el terror de la humanidad al castigo divino y al infierno. Los textos de las escuelas filosóficas que defendían la teoría atómica se vieron afectados.

El filósofo griego Demócrito hizo quizá más que nadie por popularizar esta teoría y otras más. Demócrito era un prodigioso erudito que había escrito trabajos sobre una asombrosa variedad de temas. Una lista muy incompleta de sus títulos incluye *Sobre la historia*, *Sobre la naturaleza de las cosas*, *La ciencia de la medicina*, *Sobre las tangentes del círculo y la esfera*, *Sobre las líneas irracionales y los sólidos*, *Sobre las causas de los fenómenos celestiales*, *Sobre las causas de los fenómenos*

atmosféricos, *Sobre las imágenes reflejadas*… Y sigue. Hoy, la teoría más famosa de Demócrito es su atomismo. ¿Qué afirmaban sus otras teorías? No tenemos ni idea; todas sus obras se perdieron en los siglos posteriores. Como escribió recientemente el prestigioso físico Carlo Rovelli, después de citar una lista aún más larga de los títulos del filósofo, «la pérdida de la totalidad de las obras de Demócrito es la mayor tragedia intelectual resultante del colapso de la vieja civilización clásica».[92]

Sin embargo, la teoría atómica de Demócrito nos ha llegado, aunque a través de un fino hilo; estaba en un único volumen del gran poema de Lucrecio que se hallaba en una sola biblioteca alemana, que solo un intrépido cazador de libros acabaría encontrando y salvando de la extinción. Ese volumen único tuvo una asombrosa vida después de la muerte; se convirtió en una sensación literaria, devolvió el atomismo al pensamiento europeo, creó lo que Stephen Greenblatt ha llamado «una explosión de interés en la Antigüedad pagana» e influyó a Newton, a Galileo y, más tarde, a Einstein.[93]

En el Renacimiento, Lucrecio y sus teorías atómicas fueron revolucionarias. En la época de Celso eran completamente ordinarias. A Celso no solo le irritaba el hecho de que los cristianos fueran unos ignorantes en materia filosófica, sino también que los cristianos, de hecho, disfrutasen de su ignorancia. Celso los acusa de, al reclutar, buscar activamente la idiotez. «Entre ellos se dan órdenes como estas —escribió—; nadie que sea instruido se nos acerque, nadie sabio, nadie prudente (todo eso es considerado entre nosotros como males)».

Los cristianos, proseguía, «bien a las claras manifiestan que no quieren ni pueden persuadir más que a necios, plebeyos y estúpidos, a esclavos, mujerzuelas y chiquillos».[94] Hacían propuestas a niños, zapateros, lavanderos y paletos, después

vertían meloso veneno intelectual en sus oídos sin educar, afirmando que «solo ellos son los que saben cómo se debe vivir, y si los niños los obedecen, no solo serán ellos felices, sino que harán "también feliz a su familia"».[95] La falta de rigor intelectual del cristianismo preocupaba a Celso por las mismas razones que habían molestado a Galeno. Los cristianos, escribió Celso, «no quieren dar ni recibir razón de lo que creen, echan mano de los principios "No inquieras, sino cree" y "Tu fe te salvará"».[96] Para hombres instruidos como Celso y Galeno, eso era incomprensible; en la filosofía griega, la fe constituía la forma más baja de conocimiento.

Celso no estaba únicamente irritado por la falta de educación de esa gente. Era mucho peor que, de hecho, celebraran la ignorancia. Declaraban, escribió, que «la sabiduría es abominable y la ignorancia un bien», una cita casi exacta del libro de los Corintios. Celso está al borde de la hipérbole, pero es cierto que en ese periodo los cristianos se ganaron la reputación de carecer de educación hasta el punto de ser considerados estúpidos; incluso Orígenes, el gran adversario de Celso, reconoció que la «necedad [de algunos cristianos] es más pesada que la arena del mar».[97] Esta calumnia (y casi sin duda fue una calumnia, pues ahora se cree que los cristianos no eran más propensos a carecer de educación que los miembros de cualquier otro grupo religioso) haría que la conversión entre las clases altas de Roma fuera socialmente incómoda durante los siglos siguientes. Un hombre educado dispuesto a convertirse al cristianismo tendría que preguntarse no solo si era capaz de dar el salto a la fe, sino si era capaz de hacer también el necesario salto social. Ese hombre tendría que preguntarse, como escribió sucintamente Agustín, «¿Debo convertirme en lo que es […] mi portero y no en un Platón ni un Pitágoras?».[98]

Había más que un deje de esnobismo, también de carácter

intelectual, en las críticas de Celso, y también más que una pizca de misoginia; el cristianismo no era algo propio de los hombres educados de Roma, sino la costumbre de las mujeres y los extranjeros vulgares de lugares lejanos. Sin embargo, iba más allá. La falta de educación, sostenía Celso, hacía que los oyentes fueran vulnerables al dogma. Si los cristianos hubieran leído un poco más y creyeran un poco menos, sería menos probable que se consideraran únicos. El conocimiento superficial de la literatura latina, por ejemplo, habría puesto al lector interesado en contacto con las *Metamorfosis* de Ovidio. El poema épico, pero irónico, comenzaba con una versión del mito de la creación que era tan parecido al bíblico que difícilmente no provocaría en el lector interesado el cuestionamiento de la supuesta verdad única del Génesis.

Hasta el cristiano más ferviente se percataría de los parecidos entre las dos. Si la creación bíblica empieza con una tierra «desordenada y vacía», el poema de Ovidio empieza con una «masa sin forma y sin elaborar». En el Génesis, el dios creador entonces «crio los cielos y la tierra» para luego ordenar «júntense las aguas que están debajo de los cielos en un lugar, y descúbrase la tierra seca». En la versión de Ovidio, un dios aparece y separa «del cielo la tierra, y de la tierra las aguas» antes de ordenar la formación de los mares y que se extiendan «las llanuras».

El dios del Génesis ordena que «produzcan las aguas reptil de ánima viviente, y aves que vuelen sobre la tierra, en la abierta expansión de los cielos», mientras la deidad de Ovidio («cualquiera que sea», añade Celso, de manera algo vaga) se asegura de que las aguas se abran «para que las habitasen los peces brillantes» y de que la tierra acoja «a las fieras», así como «a las aves el aire en movimiento». Ambas cosmogonías culminan con la creación del hombre, quien en Ovidio está modelado «a imagen de los dioses que todo lo gobiernan», mientras en el Génesis, Dios creó «al hombre a su imagen».

En las dos versiones, las cosas se tuercen cuando la humanidad opta por el mal camino. El dios de Ovidio, a la vez imponente y algo afectado, contempla desde arriba el mundo que ha creado, sacude la cabeza con desesperación y gime. Declara, no sin cierto melodrama: «Tengo que destruir al género de los mortales».[99] El dios del Génesis mira al mundo y su maldad y dice: «Raeré a los hombres que he criado de sobre la faz de la tierra».[100] Y en ambas historias la lluvia cae y los océanos inundan las tierras. En ambas, solo dos humanos, un hombre y una mujer, sobreviven.

La idea del diluvio era, para Celso, una versión «corrupta» del mito clásico, un «cuento» que los cristianos contaban a los niños pequeños.[101] Para ellos era la verdad. Incluso en la Inglaterra del siglo XIX, la Iglesia aún lo defendía como tal. En aquel momento, la autoridad de la historia no estaba en peligro de erosión tanto por unos filósofos desdeñosos como por la nueva ciencia de la geología. La auténtica edad de la Tierra estaba empezando a dificultar la creencia en la creación, sobre todo en una que había tenido lugar, como célebremente afirmara un teólogo cristiano, el 23 de octubre del 4004 a.C. Muchos píos académicos victorianos lucharon contra esta nueva y amenazadora ciencia, entre ellos, de una manera un tanto extraña, algunos geólogos. En su discurso inaugural, William Buckland, el primer profesor de geología en la Universidad de Oxford, presentó un artículo titulado «*Vindiciae Geologicae* o la conexión de la geología con la religión explicada», en el que anunció que un «diluvio» reciente era «lo más satisfactoriamente confirmado por todo aquello que ya ha sido descubierto por la investigación geológica» y que «el relato de Moisés está en perfecta armonía con los descubrimientos de la ciencia moderna».[102]

La creencia cristiana de que su religión era única —y la única correcta— con frecuencia chirriaba. Un crítico instruido del cristianismo podía señalar no solo otras historias

de diluvios, sino numerosos personajes que habían hecho afirmaciones similares a las hechas por Jesús y sus seguidores. El imperio no carecía, observó Celso, de predicadores carismáticos que reivindicaban su origen divino, abrazaban la pobreza o anunciaban que iban a morir por la humanidad. «También los que están fuera de sí (extáticos) y los mendicantes dicen ser hijos de Dios venidos de lo alto.»[103] Como señalaba Celso, Jesús no era el único que había afirmado haber resucitado. ¿Creían los cristianos que esas otras historias de alzamientos de entre los muertos eran «cuentos, y tales parecen», pero que ellos habían hallado «un desenlace de vuestro drama más congruente y convincente»?[104]

El retórico griego Luciano, que describió a los cristianos como «esos infelices», escribió el relato satírico de uno de esos hombres, un charlatán (como lo veía Luciano) que vivía en Grecia llamado Peregrino. Desesperado por alcanzar la fama, este pseudofilósofo se dejó el pelo largo y viajó por el imperio predicando lugares comunes. Vivió de la caridad, se ganó una reputación entre los crédulos, y finalmente se suicidó saltando a una hoguera para «ser útil a la humanidad indicándole cómo se debe despreciar la muerte».[105]

Luciano, que observaba, no aprendió a despreciar la muerte, pero sí a despreciar la «maldita peste a chamusquina» de un anciano que arde hasta la muerte.[106] Antes de morir, Peregrino había dudado, deteniéndose junto a las llamas y soltando un sermón. En tanto remoloneaba, algunos de los reunidos le imploraron que se salvara, mientras otros —«los más valerosos», como los describe con aprobación Luciano— gritaban: «Acaba de decidirte a cumplir tu propósito».[107] «En cuanto a mí —dijo Luciano, como se puede imaginar—, cómo me estaba riendo».[108]

Una vez Peregrino quedó «reducido a carbonilla» (como cuenta nuestro poco compasivo narrador), su prestigio no

hizo más que crecer entre sus seguidores.[109] Antes de su muerte, Peregrino había mandado cartas a todas las grandes ciudades del imperio, dando testigo de su gran vida y alentando e instruyendo a sus seguidores. Incluso «nombró para este cometido como enviados a algunos de sus amigos llamándolos "mensajeros" —la palabra en griego es *angelos*, la misma palabra que el cristianismo traduce como «ángel»— de los muertos».[110] Los rumores que decían que Peregrino se había alzado de su tumba empezaron a extenderse; un discípulo declaró que «lo había visto después de arrojarse a las llamas, vestido de blanco; acababa de dejarlo, paseando resplandeciente y coronado con una guirnalda de olivo».[111]

A la Iglesia no le divirtió demasiado tanta irreverencia. Como explicaba un texto bizantino del siglo X, el apodo de Luciano era «el Blasfemo» porque «en sus diálogos fue tan lejos como ridiculizar el discurso religioso».[112] En el siglo XVI, la Inquisición añadió por su parte a Luciano a su lista de autores prohibidos. El cristianismo también sabía hacer sombríos chistes sin humor a expensas de aquellos hombres. Como informaba a sus lectores esa misma crónica bizantina, «la historia dice que [a Luciano] lo mataron unos perros, por sus rabiosos ataques a la verdad, puesto que en su *Sobre la muerte de Peregrino* vitupera al cristianismo y (¡hombre maldito!) blasfema contra el mismo Cristo. Por esa razón pagó el castigo de su rabia en este mundo, y en la vida por venir compartirá el fuego eterno con Satanás».[113] Una vigorizante lección para todos los satíricos.

Con todo, Celso sugería que si la gente estuviera mejor educada sería más reticente a los charlatanes como Peregrino o, ciertamente, como Jesús, al que Celso consideraba poco más que un «hechicero».[114] Los «milagros» que Jesús llevó a cabo, creía, no eran mejores que la clase de cosas que los estafadores vendían constantemente a los crédulos en todo el Imperio romano. En un mundo en el que el cuidado médico

era infrecuente, muchos afirmaban tener poderes mágicos. Si una persona viajaba a Oriente, se cruzaba con gentes que, en las plazas públicas, «por unos óbolos revelan tan venerables enseñanzas, arrojan de los hombres a los démones, exuflan enfermedades» y mostraban «banquetes espléndidos, mesas, pasteles y platos que no existen».[115] Hasta el propio Jesús, observa Celso, reconoce la presencia de esa gente cuando habla de hombres que pueden llevar a cabo maravillas semejantes a las suyas. Los estudios modernos apoyan las acusaciones de Celso; existen papiros antiguos que hablan de hechiceros que tenían el poder de llevar a cabo hazañas de tipo bíblico, como detener tormentas y crear comida milagrosamente.[116]

Ahí, Celso mete el dedo en la llaga. El primer cristianismo tendría que pasar una considerable cantidad de tiempo y de esfuerzo vigilando los límites entre la santidad y la hechicería. Se derramó una gran cantidad de tinta sobre el tema de Simón el Mago. Un rápido resumen de la vida de Simón deja claro por qué era tan amenazador; Simón realizó varios milagros, reunió a un grupo de seguidores que creían que era un dios —entre ellos, una prostituta—, y uno de sus discípulos «persuadió a quienes lo seguían de que nunca morirían».[117] Sus seguidores llegaron a agasajarle con una estatua con la inscripción: «A Simón, el dios Santo», en latín, *Simoni Deo Sancto*. Es interesante que los relatos cristianos no negasen las habilidades sobrenaturales de Simón —los textos reconocen que podía llevar a cabo hazañas asombrosas— pero sí su derecho divino a utilizarlas. La crítica parece no ser de falsificación religiosa sino de combustible religioso; Simón no obtenía su poder de Dios, sino «por virtud del arte de los demonios que operan en él».[118]

Los cristianos desacreditaban a los embaucadores. En el mundo antiguo todos se desacreditaban entre sí. Había aprecio por las ingeniosas historias de los ateos, que se

contaban una y otra vez. Cuando un hombre pidió a un filósofo griego que fuera con él a un santuario a rezar, el amigo le respondió que debía pensar que Dios estaba muy sordo si no podía oírles desde donde estaban.[119]

Algunos romanos tenían tan poca paciencia con los ritos de la religión romana que la descartaban por completo. Una noche de luna en el siglo III a.C., un cónsul romano llamado Publio Claudio Pulcro decidió lanzar un ataque sorpresa contra una flota enemiga. Antes de ponerse en marcha, llevó a cabo los habituales ritos de protección requeridos previos a una acción militar. De acuerdo con estos, liberó a los pollos sagrados de su jaula. Se negaron a comer, lo que era un terrible augurio y una señal clara de que los dioses no favorecían ese intento, al que debía renunciarse. Pero no fue una señal clara para Publio Claudio Pulcro. Mientras arrojaba a los pollos al mar, se mofó: «Ya que no quieren comer, que beban», y se encaminó a lo que sería una batalla desastrosa. [120]

En el pensamiento griego y romano existía una fuerte veta escéptica. Como escribió Plinio el Viejo: «Considero fruto de la debilidad humana buscar el aspecto o la forma de Dios. Cualquiera que sea Dios, si es que es un ente distinto […], es todo él percepción, todo él visión, todo él audición, todo él alma, todo él inteligencia, todo él el absoluto».[121] Plinio sugería que la divinidad que existiera debía encontrarse en la propia humanidad: «Dios —escribió— significa para un mortal ayudar a otro mortal».[122] Roma no era un imperio de ateos; incluso los emperadores eran deificados después de su muerte, y su «genio» o espíritu divino reverenciado a partir de entonces. Sin embargo, ni siquiera estos se lo tomaban demasiado en serio. Se dice que el emperador Vespasiano anunció la gravedad de su enfermedad mortal declarando: «¡Ay!, creo que voy a convertirme en dios».[123]

Pero no todos los romanos eran cínicos. «También nosotros somos un pueblo religioso», le dijo con aspereza un irritado oficial a unos píos cristianos.[124] Era una creencia muy compartida que el gran éxito de Roma dependía de la buena voluntad de los dioses. Como observó un personaje de la historia romana: «Todo fue bien mientras obedecimos a los dioses, y mal cuando los rechazamos».[125] Este estado de benevolencia divina —la *pax deorum* o «paz de los dioses»— no era un maná que cayera del cielo sobre los romanos, divinamente merecedores de ello. Estos no obtenían sin más el favor de los dioses y no podían dar por descontada esta paz. En ese término, *pax* sería como la *pax* de *pax romana*, no tanto un estado de paz eterna como una ausencia de guerra que se había negociado con esfuerzo y podía perderse por negligencia. La verdadera gracia de la historia de Claudio Pulcro, contada de nuevo por Cicerón, no es la escena de los pollos, sino lo que sucedió después; tras perder la batalla, se lo juzgó y no tardó en morir.[126]

Pero por religiosos que fueran, los romanos no eran dogmáticos ni inflexibles. Al igual que el imperio, el panteón romano podía expandirse fácilmente. Roma no era un modelo de pluralismo religioso. No tenía ningún escrúpulo a la hora de prohibir o eliminar prácticas —fueran druídicas, báquicas o maniqueas— que por alguna razón parecieran perniciosas. Pero asimismo, podía admitir dioses extranjeros, aunque, como con tantas otras cosas en Roma, primero había que cumplir un proceso burocrático. Ignorar ese proceso y adorar a un dios extranjero que no estuviera aceptado era un acto socialmente inadmisible; se incurría en el riesgo de perturbar el contrato con los dioses ya reconocidos y extender el desastre y la peste. Este era uno de los problemas con el cristianismo y su crecimiento; para algunos, era estresante. ¿Qué efecto podía tener esa nueva religión en la *pax deorum*? «No creo que haya nadie tan osado —escribió alguien,

resumiendo esa actitud con precisión— como para esforzarse en destruir o en debilitar esta creencia tan antigua, tan útil, tan saludable».[127] Las viejas religiones habían servido bien a Roma. ¿Por qué abandonarlas ahora?

A pesar de su desprecio hacia los cristianos, Celso no parece sorprendido de que una nueva religión haya aparecido en este mundo lleno de dioses; la diversidad religiosa es precisamente lo que se esperaría. Celso muestra un interés casi antropológico por las diferentes clases de adoración que florecieron en todo el Imperio romano. «A la verdad, grandes diferencias hallaremos en cada pueblo», escribe; todos los egipcios dan culto a «Osiris y a Isis», mientras que únicamente algunos «dan culto a Zeus y a Dioniso; los árabes, solo a Urania y a Dioniso».[128] ¿Qué más da?, quiere decir Celso. En toda su obra se encuentra una importante veta de relativismo. En otro momento afirma: «Aun cuando algo te parezca un mal, todavía no está averiguado que lo esté, pues no sabes lo que te conviene a ti, a otro o a todo el universo».[129] Para Celso, estaba claro que la afiliación religiosa de una persona se basaba menos en el análisis racional de las diferentes ideologías religiosas que en su lugar de nacimiento. Todas las naciones, señala, piensan siempre que su manera de hacer las cosas es de lejos «la mejor».[130] Cita a Herodoto con aprobación: «Si se propusiera a todos los hombres escoger las mejores leyes de entre todas las leyes, después de mirarlo bien, cada uno escogería como aventajadamente mejores las suyas propias». Pero eso no importaba. Como dijo el propio Herodoto, «no se concibe, pues, que nadie, si no está loco, haga objeto de burla cosas semejantes».[131]

Los observadores cristianos contemplaban con asombro la tolerancia de sus vecinos no cristianos. Más tarde, Agustín se maravillaría del hecho que los paganos fueran capaces de adorar a tantos dioses diferentes sin discordia, mientras los

cristianos, que solo adoraban a uno, se escindían en incontables facciones enfrentadas. De hecho, muchos paganos como Celso parecían elogiar activamente la pluralidad. Para los cristianos, esto era un anatema. Cristo era el camino, la verdad y la luz, y todo lo demás no solo era erróneo, sino que arrojaba al creyente a la oscuridad demoníaca. Permitir que alguien mantuviera una forma de adoración alternativa o una modalidad herética de cristiandad no era permitir la libertad religiosa, era permitir que Satanás prosperara.

Agustín, a pesar de estar impresionado por la armonía de sus vecinos, no estaba dispuesto a mantener esa tolerancia. La obligación de un buen cristiano era, concluyó, convertir a los herejes; por la fuerza, si era necesario. A este tema regresó una y otra vez.[132] Mucho mejor un poco de coacción en esta vida que la condena eterna en la siguiente. No siempre podía confiarse en que la gente supiera lo que era bueno para ella. El buen y solícito cristiano, por lo tanto, eliminaría los medios para el pecado del inseguro alcance del pecador. «Con frecuencia beneficiamos cuando negamos, y dañaríamos si otorgásemos», explicó. No pongas una espada en la mano de un niño, «porque cuanto más amamos a uno, tanto menos debemos confiarle aquello que le pone en el trance de pecar.»[133]

Algunas décadas después de que Celso escribiera la *Doctrina verdadera*, otro filósofo griego desató un ataque aún más monumental contra esa misma fe. Conmocionó a la comunidad cristiana por su profundidad, amplitud y brillantez. Pero hoy, el nombre de este filósofo, como el de Celso, ha sido prácticamente olvidado. Sabemos que se llamaba Porfirio. Sabemos que su crítica fue extensa, constaba al menos de quince libros; que era muy erudita y que resultó muy ofensiva para los cristianos. Sabemos que tenía como objetivo la historia del Antiguo Testamento, y

que no escatimó desprecio hacia los profetas y la fe ciega de los cristianos. Conocemos algunos aspectos con más detalle; que Porfirio creía que la mayoría pensaba que la historia de Jonás y la ballena no tenía ningún sentido, puesto que «es increíble que fuese tragado un hombre vestido y estuviese en el interior de un pez».[134] Además, está claro que Porfirio, como Celso y Galeno, acusaba al cristianismo de ser una «fe que no razona».[135] Sabemos también que Porfirio estaba perplejo por el hecho de que Dios hubiera tardado tanto en salvar a la humanidad: «Si Cristo se presenta como camino de salvación, gracia y verdad, […] ¿qué hicieron los hombres de tantos siglos antes de Cristo?», preguntó. ¿«Qué se hizo de tan innumerables almas que en absoluto carecen de culpa» y habían nacido antes? «¿Por qué el que se llamó Salvador se sustrajo a tantos siglos?»[136]

Esto, pues, es lo que se sabe, pero no mucho más. Y la razón es que las obras de Porfirio se consideraron tan poderosas y aterradoras que se destruyeron completamente. Constantino, el primer emperador cristiano —ahora famoso por su edicto sobre la «tolerancia»— inició el ataque. En una carta escrita en la primera mitad del siglo IV, descargó su odio sobre el filósofo, que entonces llevaba mucho tiempo muerto, describiéndolo como «ese enemigo de la piedad», un autor de «licenciosos tratados contra la religión». Constantino anunció que desde ese momento estaría «marcado por la infamia» y arrollado «por el reproche merecido», y que se habían destruido sus «impíos escritos». En la misma carta, Constantino consignó las obras del herético Arrio a las llamas y anunció que se ejecutaría a cualquiera que fuera descubierto ocultando uno de los libros de ese autor. Constantino firmó su agresiva carta con la disposición: «¡Que Dios os guarde!».[137] Presumiblemente, a menos que fueras un admirador de Porfirio o de Arrio. Alrededor de un siglo más tarde, en el 448 d.C., los libros de Porfirio fueron

quemados de nuevo, esta vez bajo las órdenes de los emperadores cristianos Teodosio II y Valentiniano III.[138]

Esto, sostendría la nueva generación de predicadores cristianos, era amor, no represión. Obligar a alguien a cambiar lo que hacía o lo que creía era curarlo, no dañarlo. En una de sus muchas y tranquilizadoras metáforas, Agustín explicaba que impedir que un pecador fuera capaz de pecar no era una crueldad sino bondad. «Suponte que alguien tuviese un enemigo que se ha vuelto furioso por unas fiebres malignas y le viese correr a un precipicio. ¿No le devolvería mal por mal si le permitiese despeñarse, en lugar de procurar que lo corrigiesen y atasen?»[139] Proseguía: «No todo el que perdona es amigo, ni todo el que castiga es enemigo: mejores son las heridas del amigo que los besos espontáneos del enemigo.»[140]

Se estaba iniciando una nueva era. Adorar a otro dios ya no era ser simplemente distinto; era errar. Y a los que erraban había que atraparlos, golpearlos y —si era necesario— herirlos. Por encima de todo, había que detenerlos.

«De ahí que nada tenga de malo», había escrito Celso, «que cada uno guarde religiosamente sus propias costumbres». [141] Para muchos de los pensadores más poderosos en el seno de la Iglesia cristiana, nada podía ser más aborrecible.

4

«SOBRE EL PEQUEÑO NÚMERO DE MÁRTIRES»

¿No ves la belleza de este agradable clima? No hallarás placer ninguno si matas a tu propio ser.

Un oficial romano a un aspirante a mártir

Según el mito cristiano, la persecución empezó con Nerón. Él, se dijo, fue «el primer emperador que se mostró enemigo de la piedad para con Dios».[142]

Pocas personas, cristianas o no, esperaban algo bueno de Nerón. Sus orígenes familiares ya eran un augurio en su contra. En una ocasión, su padre, Domicio, había atropellado y matado a un niño por diversión mientras conducía su cuadriga por una aldea. Cuando otro noble lo reprendió, Domicio se volvió y le arrancó un ojo al hombre. La madre de Nerón, Agripina, era poco más prometedora, una belleza de la sociedad que en el 54 d.C. había asesinado a su tercer marido, el emperador Claudio, envenenándolo con su comida preferida, las setas, en una cena familiar. Ni siquiera el padre de Nerón tenía grandes esperanzas depositadas en su descendencia. Cuando nació aquel, Domicio señaló alegremente que «nada había podido nacer de Agripina y de él que no fuera detestable y para desgracia pública».[143]

Nerón no defraudó. Cuando llegó al poder, sus fechorías

todavía eran moderadas. Quizá un exceso de teatro, demasiadas reyertas. Pero las cosas no tardaron en degenerar. Poco después, estaba seduciendo a muchachos libres y mujeres casadas; había violado a una virgen vestal; se había «casado» con un niño castrado y cometido incesto con su madre. Se decía que siempre que iban juntos en la misma litera, aprovechaban el momento y que a él le «delataban las manchas de su vestido».[144] Como la mayoría de las pasiones de Nerón, esta tampoco fue duradera, y el emperador no tardó en mandar que asesinaran a Agripina. En busca de una nueva pasión, concibió un innovador entretenimiento sexual. Ordenó que se atara a hombres y a mujeres a postes, después hacía que lo soltaran de una «jaula» y, vestido con pieles de animales salvajes, arremetía y atacaba los genitales de sus presos inmovilizados. Después, como documenta su biógrafo Suetonio, expresándolo con escrupuloso desagrado (aunque no tan escrupuloso como para no registrarlo), tras «haber saciado su furor, se entregaba a su liberto».[145]

Este era pues —o al menos eso decían los injuriosos historiadores—, el carácter del hombre que gobernaba la mayor ciudad de la Tierra. Y qué ciudad era aquella. Alrededor de un millón de personas vivía en sus siete colinas y caminaba entre los monumentos de fama mundial y de asombrosa belleza y tamaño. Hasta sus infraestructuras eran impresionantes; inmensos acueductos descargaban millones de litros de agua al día, llenando de agua potable las fuentes de la ciudad, los baños e incluso un inmenso lago falso en el que podían representarse simulacros de batallas navales. Un millón de metros cúbicos de agua entraba en la ciudad cada día, mil litros por persona, el doble de la cantidad disponible para quienes viven en la Roma moderna. Después de la caída de Roma, ninguna ciudad en Europa se acercó a su magnificencia —y sin duda tampoco a su fontanería—

durante bastante más de un milenio.

Este es el retrato de Roma que conocemos. Sin embargo, bajo el mármol exterior existía una realidad mucho menos glamurosa. Es cierto que las cloacas de la ciudad, para lo habitual en la época, eran extraordinarias; como escribió un ciudadano, con verdadero pragmatismo romano, constituían «el logro más notable de todos» en la ciudad. Los túneles eran tan enormes que un hombre podía conducir por ellos un carro completamente cargado.[146] Pero no eran ni mucho menos un sistema perfecto. A pesar de la inmensa amplitud de la Cloaca Máxima, la mayoría de la gente no tenía acceso a letrinas y las calles de Roma eran de facto los retretes de buena parte de la población. A veces utilizaban orinales; a veces, se limitaban a aliviarse en las calles, las puertas y tras las estatuas.

Y mientras los romanos ricos vivían en grandes villas —el emperador Domiciano, más adelante, viviría en un palacio de cuarenta mil metros cuadrados—, la mayor parte de la población de la ciudad subsistía en bloques de apartamentos atestados y tambaleantes. Estos edificios, muchos de hasta siete pisos de altura, eran chapuceros, apenas recibían mantenimiento por parte de unos gestores inmobiliarios con pocos escrúpulos y no era raro que se derrumbaran. Vivimos en una Roma «que se apoya en buena medida en frágiles pilares», escribió el poeta Juvenal amargamente. Los gestores de las viviendas respondían a los problemas de sus inquilinos con esfuerzos mínimos; después de que uno de esos agentes hubiera «tapado la abertura de viejas rendijas nos invita a dormir despreocupados con la ruina encima».[147]

El ruido era un problema incesante. Las paredes eran delgadas y no había cristales en las ventanas, y la mayoría de los romanos —al menos según las quejas de los autores satíricos de la ciudad— sufrían de insomnio crónico. La paz era rápidamente interrumpida por los martillazos de los

herreros o por los traqueteantes carros que avanzaban ruidosamente sobre los adoquines en la oscuridad. El día no era mucho más sereno; los ciudadanos vivían acosados por cualquier tipo de escándalo, desde los gritos de los vendedores hasta los azotes administrados por gritones maestros de escuela. No había ni paz ni tranquilidad. Para los que alquilaban una casa en esos bloques de apartamentos desvencijados, el fuego era un miedo perpetuo. Juvenal, evidentemente harto de vivir en un desván, escribió: «Pues si el alboroto empieza en las escaleras de abajo, el último en arder será el que solo las tejas resguardan de la lluvia».[148]

Un cálido día de verano del 64 d.C., ese miedo se volvió realidad. El 18 de julio, al anochecer, se inició un fuego en algunas tiendas cercanas al Circo Máximo. Esos edificios, que tenían contraventanas de madera y estaban llenos de bienes inflamables, dieron a la conflagración un increíble comienzo. Las casas situadas a lo largo del circo no tardaron en arder y, poco después, el fuego se había extendido hasta las colinas. Mientras las llamas se extendían durante la noche, el crepitar del incendio se mezclaba con los llantos de las mujeres y los niños que trataban de huir, con frecuencia en vano. Las llamas, se dijo, eran tan calientes y rápidas que quienes se volvían para mirarlas se quemaban la cara con el calor. Roma tenía un servicio contraincendios (relativamente) sofisticado, pero o el infierno estaba demasiado desatado como para ser controlado o estaba sucediendo algo más siniestro. Más tarde se dijo que, mientras el fuego se propagaba, aparecieron unos hombres amenazantes que habían impedido a todo el mundo que extinguiera las llamas, y que incluso habían lanzado antorchas a los edificios a los que aún estas no habían llegado aún. Roma ardió durante casi una semana. Cuando el fuego se apagó por completo, tres barrios enteros de la ciudad habían quedado destruidos y miles de personas carecían de hogar.

Roma quedó en un estado lamentable; solo un hombre —eso dijeron los historiadores— estaba encantado. Mientras su gente huía, Nerón, se dijo, estuvo los seis días y las siete noches del desastre observando desde una elevada torre, extasiado por «la belleza de las llamas».[149] Pasó el tiempo disfrazado y cantando una composición propia, «El saqueo de Ilion», sobre el incendio de otra famosa ciudad. Entretanto, es probable que hasta tocara la cítara o el violín, como después algunos recogerían anacrónicamente, mientras Roma ardía.

Nerón miró las ruinas calcinadas de la ciudad y, en lugar de ver un desastre, vio —o eso se dijo— la oportunidad que había estado buscando. Las obras de construcción empezaron casi de inmediato, no para levantar casas para los miles de nuevos sin hogar, sino para él. La infame Domus Aurea («casa dorada») de Nerón se alzó como un palaciego, ostentoso y vulgar fénix de entre las cenizas. Allí donde las llamas habían quemado las caras de los que huían, ahora había una casa de baños alimentada con agua de mar y agua sulfurosa; allí donde el aire había estado tan caliente que los edificios ardieron en llamas espontáneamente, ahora había un estanque del tamaño de un mar, rodeado de edificios hechos para parecer ciudades en miniatura.

Aquel lugar era extravagante, incluso para lo que Nerón acostumbraba. Toda la casa brillaba, decían, como un fuego recubierto de oro en el que refulgían las joyas y el nácar. El techo del comedor estaba cubierto de paneles de marfil, que podían abrirse para soltar una lluvia de pétalos sobre los comensales, mientras unos conductos los rociaban con finas gotas de perfume. Los animales salvajes merodeaban por los jardines paisajistas. Era un idilio rural dentro de una de las ciudades más grandes de la tierra. Cuando el palacio se terminó, Nerón quedó al fin contento. «Dio su aprobación exclamando que por fin había empezado a vivir como un

hombre.»[150]

Sin embargo, si se escuchaba con atención, por debajo del sonido del agua que salpicaba y los rugidos de los animales salvajes, se podía oír otro ruido, los murmullos de un populacho profundamente descontento. Los ciudadanos de Roma estaban enfadados y se mostraban suspicaces. Nerón, murmuraban, había iniciado el fuego de forma voluntaria para dejar espacio al palacio que brillaba donde habían brillado las llamas.

El propio Nerón —quizá consciente del malestar— culpó a un grupo diferente. Un nuevo culto había llegado recientemente a Roma; más tarde, el historiador Tácito lo describiría como una «execrable superstición».[151] Los seguidores de esta superstición, se decía, eran los molestos partidarios de un hombre llamado Cristo o, tal vez, según el historiador Suetonio, Cresto.[152] Eran, añadió Tácito, un grupo al que «el vulgo llamaba cristianos [...] aborrecidos por sus ignominias». Tácito añadía algo más: «Se les daba este nombre por Cristo —escribió—, a quien, bajo el reinado de Tiberio, el procurador Poncio Pilato había condenado al suplicio». Una frase significativa, la única mención de este acontecimiento procedente de una fuente no cristiana en este periodo. Tácito mostraba poco más entusiasmo por los cristianos y añadía la típica conclusión misantrópica, muy propia de él, de que, después de la ejecución de Jesús, «reprimida en un primer momento, esa execrable superstición de nuevo irrumpió no solo en Judea, cuna de tal calamidad, sino en la Ciudad [Roma], donde las atrocidades y desvergüenzas del mundo convergen y se practican».[153]

Cuando en el 64 d.C. tuvo lugar el Gran Incendio, parece que algunos cristianos vivían en la capital. Sin duda había los suficientes como para que, cuando Nerón se puso a buscar chivos expiatorios para el infierno, le parecieran no solo un objetivo verosímil, sino que fuera capaz de encontrar a varios

de ellos (aunque no la «inmensa multitud» que describieron historias posteriores) para acusarlos. Y acusarlos era, para Nerón, condenarlos; y condenarlos era castigarlos. El delito real no fue, extrañamente, por provocar un incendio, sino por «odio al género humano».[154] Se sentenció a los cristianos a muerte.

El modo en que se los ejecutó mostró, incluso para lo que era habitual en Nerón, una creatividad enloquecida. A algunos se los vistió con pieles de animales, para que unos perros salvajes los hiciesen pedazos. Otros, condenados por prender el fuego, murieron en él. Cuando caía la noche en el jardín de Nerón, se clavó a los cristianos en cruces y después se los quemó, sirviendo de inhabitual iluminación nocturna. Nerón dejó abiertos los jardines para que se viera el espectáculo, como regalo —o quizá como advertencia— a los demás. Mientras se llevaban a cabo las ejecuciones, se paseó entre sus invitados vestido como un auriga (sin otra razón clara que la posibilidad de que le gustaran las carreras de cuadrigas). La exhibición fue tan horripilante que incluso los romanos, que no eran un pueblo que rehuyera el espectáculo de la muerte dolorosa, estaban desconcertados. Una sensación de lástima empezó a apoderarse de ellos cuando comenzó a quedar claro que la aniquilación de «los cristianos» no se producía por su utilidad pública, sino por la brutalidad de un hombre.[155]

Aquí, pues, fue donde empezó; la primera persecución imperial de los cristianos. Según los historiadores cristianos, no fue ni mucho menos la última. La literatura cristiana seguiría retratando a los emperadores romanos y a sus funcionarios como sirvientes de Satanás, demoníacamente poseídos y con un deseo insaciable de sangre cristiana.

Es una imagen muy potente. Pero no es cierta.

Los mártires siempre dan pie a un dramatismo efectivo. Cuando, en el siglo XV, William Caxton presentó su imprenta en Londres, uno de los primeros libros que decidió imprimir fue la recopilación de vidas de santos —o, para ser más precisos, de muertes de santos— conocida como *La leyenda dorada*. Esta colección, obra de Santiago de la Vorágine, que data de alrededor de 1260, ya había tenido un éxito inmenso en el continente. Caxton, un talentoso traductor además de taimado hombre de negocios, reconocía una oportunidad cuando la veía. Tradujo rápidamente (o, como decía la portada del libro, «inglesizó») esos versos a una prosa vívidamente aguda. La descripción de la muerte de san Albano ofrece una buena muestra; el torturador de san Albano, explica esta narración, «le abrió el ombligo, sacó un extremo de sus intestinos y lo ató a una estaca que clavó en el suelo, e hizo que el hombre santo diera vueltas alrededor de la estaca, y lo empujaba con azotes, y le pegó hasta que sus intestinos quedaron enrollados fuera de su cuerpo».[156] Caxton escogió bien; el libro se convirtió en un enorme éxito y llegó a las nueve ediciones. Un superventas medieval. El de las persecuciones de cristianos por parte de los romanos fue un tiempo terrible, pero, en la memoria de la Iglesia posterior, llegó a glorificarse como maravillosa. De acuerdo con la narración popular, todavía muy extendida en la actualidad, en todo el Imperio romano los cristianos se significaban con entusiasmo para dar fe del Señor ascendido, cualquiera que fuese el coste. Las historias celebraban los miles y miles de cristianos que habían muerto por propia voluntad, incluso con júbilo, por su fe. «Aún se estaba dictando sentencia contra los primeros —escribió el historiador Eusebio—, de otras partes saltaban al tribunal ante el juez otros que se confesaban cristianos, sin preocuparse en absoluto de los terribles y multiformes

géneros de tortura».[157]

De hecho, a los cristianos les gustaba decir que, lejos de desalentar a potenciales conversos, la visión de sus compañeros siendo torturados hasta la muerte no hacía más que tentar a los demás a unirse. Esto, afirmaban los escritores cristianos, era una útil herramienta de reclutamiento. El apologeta Tertuliano lo resumió con su habitual brío. «Segando nos sembráis: más somos cuanto derramáis más sangre —dijo—. La sangre de los cristianos es semilla.»[158] Otro autor consideraba que la muerte jugaba un papel un tanto distinto en el jardín de la creencia, y explicaba que «la sangre de los mártires regaba las iglesias».[159]

El martirio también llenó los tinteros de la Iglesia posterior, y las historias de mártires proliferaron. Estas imágenes ejercieron durante siglos una poderosa influencia en el arte europeo. En el siglo IV, el poeta Prudencio escribía poemas épicos sobre los mártires, que se detenían amorosamente en detalles de carne rasgada, llamas que consumían y órganos expuestos y aún latiendo. Esas historias fueron tan influyentes que, como ha señalado el académico Robin Lane Fox, cuando, en el siglo IX, las autoridades musulmanas martirizaron a un grupo de cristianos en Córdoba, los relatos de sus juicios los situaban frente a un «cónsul», como si aquello estuviera teniendo lugar en la antigua Roma.[160] Al pasear hoy por cualquier gran museo de arte europeo, las paredes están pobladas por las muertes más agónicas, mostradas con un afectuoso —y con frecuencia alarmante— detalle gráfico.

Los mártires se convirtieron en arte. Y no siempre en buen arte. Aunque los primeros —y más fiables— relatos de mártires a menudo eran conmovedores por su simplicidad y sinceridad, muchos de los posteriores y más ficticios adolecían de una caracterización burda, una sexualidad

abiertamente sublimada y montones de vísceras. Los victorianos, naturalmente, los adoraban. En el siglo XIX, manaban los himnos de las plumas pías. «Brillen las piedras que magullan tu esplendor —decía un verso sobre san Esteban, que había sido lapidado hasta la muerte—. Salpíquense con el torrente de sangre de tu vida.» Otro rendía homenaje a los santos que «conocieron el acero blandido por el tirano / la cruenta melena del león».[161]

Cuatro siglos después de Caxton, estas espeluznantes historias todavía vendían ejemplares. En 1895, el escritor polaco Henryk Sienkiewicz publicó una novela que se convirtió en un superventas internacional y contribuyó a que recibiera el Premio Nobel de Literatura. Este tocho de setenta y tres capítulos contaba la historia de los mártires cristianos que habían sido ejecutados por el emperador Nerón. Concluía con la siguiente observación: «Y así pasó Nerón, como un torbellino, como una tormenta, como un incendio, como pasa la guerra y pasa la muerte; pero la Basílica de San Pedro gobierna hasta ahora, desde las cumbres del Vaticano, la ciudad y el mundo».[162] Hoy, el libro se ha olvidado casi por completo, pero no su título, *Quo vadis*. Hollywood hizo varias películas y series de televisión con ese nombre. La más famosa fue el péplum de 1951, en el que un rechoncho Peter Ustinov interpreta a un Nerón que observa con una sonrisa de satisfacción cómo los cristianos, vestidos de blanco y con aspecto pío, son perseguidos por leones en el circo y se las arreglan para cantar himnos hasta el momento mismo de ser destrozados.[163]

Pero aunque las historias de mártires con frecuencia han dado lugar a relatos dramáticos, cautivadores y emocionantes, muy pocas o, quizá, ninguna de esas narraciones está basada en hechos reales. La persecución ordenada por el Imperio romano no duró muchos años. Pocos más de trece años en tres siglos de Gobierno romano. Es comprensible que esos

años pudieran parecer muy largos en los relatos cristianos, pero permitir que dominen la narrativa de la manera en que lo han hecho —y lo siguen haciendo— es, en el mejor de los casos, engañoso y, en el peor, una burda tergiversación. En esos primeros siglos de la nueva religión, se produjeron persecuciones locales a los cristianos. Pero no sabemos de ninguna persecución puesta en marcha por el Gobierno durante los primeros 250 años del cristianismo, con la salvedad de la de Nerón, quien, con una locura imparcial, persiguió a todo el mundo. Durante dos siglos y medio, el Gobierno imperial de Roma dejó a la cristiandad en paz.

Por lo tanto, la idea de una sucesión de emperadores inspirados por Satanás, ansiosos de la sangre de los fieles, es otro mito cristiano. Como escribió el historiador moderno Keith Hopkins, «la pregunta tradicional: "¿Por qué fueron perseguidos los cristianos?", con toda su carga de represión injusta y ulterior triunfo, debería reformularse como: "¿Por qué se persiguió a los cristianos tan poco y tan tarde?"».[164]

Con todo, las historias de mártires han sido enormemente influyentes, también en la imagen que la cristiandad tiene de sí misma. La estudiosa Candida Moss ha sostenido que en los años que siguieron a las persecuciones, la cristiandad llegó a verse a sí misma, con gran orgullo, como una iglesia perseguida. Sus mayores héroes no eran aquellos que habían llevado a cabo buenas acciones, sino quienes habían muerto de la manera más dolorosa. Si estabas dispuesto a morir en el circo con un final atroz, entonces ibas directo al cielo, independientemente de tu grado de santidad previo: el martirio limpiaba todos tus pecados en el momento de la muerte. Además de llegar al cielo más rápido, los mártires disponían de condiciones preferentes en el paraíso y podían llevar la muy codiciada corona de mártir. Se ofrecían tentadoras cláusulas celestiales; se decía que las Escrituras prometían una «multiplicación, hasta de cien veces, de

hermanos, hijos, padres, tierras y casas».[165] No estaba claro cómo se había calculado exactamente esa suma celestial, pero el principio general era que, aquellos que morían pronto, en público y con dolor serían los mejor recompensados.

En muchas de las historias de mártires, el impulso no es tanto que los romanos quieran matar como, en mayor medida, que los cristianos quieren morir. ¿Por qué no iban a hacerlo? Paradójicamente, el martirio conllevaba considerables beneficios para quien estaba dispuesto a asumirlo. El igualitario requisito de entrada era único. Como observó con acidez George Bernard Shaw más de un milenio más tarde, el martirio es la única manera en que un hombre puede hacerse famoso sin ninguna habilidad. Más que eso, en una era social y sexualmente desigual, era una manera a través de la cual las mujeres e incluso los esclavos podían destacar. A diferencia de la mayoría de las posiciones de poder en el muy socialmente estratificado Imperio romano tardío, esta era una gloria abierta a todos, independientemente del rango, la educación, la riqueza o el sexo. El sociólogo Rodney Stark ha señalado que —siempre y cuando creas en las recompensas prometidas— el martirio es una opción perfectamente racional. Un mártir podía empezar el día de su muerte como una de las personas de más baja categoría en el imperio y acabar como una de las más eminentes en el cielo. Tan tentadoras eran estas recompensas, que los cristianos píos nacidos en tiempos sin persecuciones solían mostrar su decepción al negárseles la oportunidad de tener una muerte agónica. Cuando el tardío emperador Juliano evitó explícitamente ejecutar a los cristianos durante su mandato, un escritor de la comunidad, lejos de sentirse agradecido, dejó dicho con amargura que Juliano había «envidiado el honor del martirio de nuestros combatientes».[166]

Había incitaciones para que los cristianos no solo murieran, sino que lo hicieran de la manera más dolorosa

posible. Como explicó con irritación alguien que no tardaría en convertirse en mártir, cuanto mayor el dolor, mayor el beneficio: «Aquellos que cuanto es más difícil y más raro que venzan, tanto son más gloriosamente coronados».[167] A medida que la literatura de mártires se desarrollaba, las descripciones de las muertes se volvieron tan gráficas que resultaban lascivas. En un horripilante relato de Prudencio, un juez ordena que se coloque a un cristiano en el potro «hasta que, rotas las junturas de los huesos, castañeteen sueltos unos de otros. Después, con azotes profundos, dejad patentes los huesos de sus costillas hasta que por las hendiduras de los desgarros se vea al descubierto palpitar el corazón».[168]

Las primeras narraciones de martirios son mucho más extrañas de lo que con frecuencia se recuerda. Varias de ellas están al borde de lo procaz. Los pechos pequeños, desnudos o que gotean leche son un motivo. En narraciones posteriores, las mujeres mártires con frecuencia son obligadas a desnudarse (aunque no siempre sea necesario), y entonces la muchedumbre queda asombrada por su belleza. A menudo, apetecibles bellezas son enviadas por gobernadores libidinosos al burdel antes de morir. En los apócrifos y en el pasado populares *Hechos de Pablo y Tecla*, los repetidos panegíricos a la virginidad aparecen incómodamente junto a pasajes que bordean lo excitante. Tecla es una gran belleza que está resuelta (naturalmente) a permanecer virgen. Y, por supuesto, en más de una ocasión le es exigido que se desnude delante de una muchedumbre. Una noche, visita a Pablo en la cárcel y «su fe incluso aumentó al besar sus cadenas»; una frase que podría mantener a los alumnos de estudios de género ocupados durante décadas.[169]

En los poemas sobre mártires, las madres ven el martirio de sus hijos con un entusiasta placer. En una historia, una madre se regocija por haber dado a luz a un hijo que morirá como

mártir y, abrazando su cuerpo, se felicita a sí misma por su descendencia. En otra, la visión de un niño al que se azota resulta tan atroz que los ojos de todos los presentes en la ejecución —incluso los de los taquígrafos romanos de los juzgados— se llenan de lágrimas. La madre del niño, en cambio, «deja de dar muestras de dolor, su frente sola permanece serena». De buen grado, la madre lleva a su hijo en brazos hasta el verdugo. Cuando al niño le cortan el cuello y la cabeza se desprende del cuerpo, la mujer la coge y la aprieta alegremente «contra su pecho amoroso».[170]

Pero, ¿fue así? ¿Cuántas de estas famosas y emotivas historias sucedieron en realidad? Como reconoció el autor del primer cristianismo Orígenes, el número de mártires era tan pequeño que resultaba fácil contarlos, y los cristianos solo habían muerto por su fe «a tiempos».[171] Los relatos podían haber proliferado, pero, como se percató la propia Iglesia cuando empezó a analizarlos adecuadamente, muchos eran poco más que historias. En el siglo XVII, un estudioso escribió un artículo radical, «De paucitate martyrum» (o «Sobre el pequeño número de mártires») que sostenía exactamente eso. [172] Pese a toda la hipérbole, como afirmó aplastantemente Gibbon, el «consumo anual» medio de mártires en Roma durante las persecuciones no fue de más de ciento cincuenta al año durante los años de persecución.[173]

Y esos fueron pocos años. Los ataques sancionados por el Estado se produjeron en tres fases principales: bajo Decio; bajo Valeriano, siete años más tarde, y la Gran Persecución, cincuenta y tantos años más tarde, en el 303 d.C. Y no todas estas «persecuciones» tenían explícitamente como objetivos a los cristianos. La persecución de Decio empezó en el 250 d.C. cuando este emitió un edicto que requería que todo el mundo en el imperio realizara sacrificios en su honor. Los verdaderos cristianos debían negarse a realizar sacrificios en honor a nada. En los juzgados, la petición de ofrecer

sacrificios al emperador o a los dioses se convirtió en una prueba habitual para comprobar el cristianismo del acusado (o, más precisamente, su obediencia) y más tarde se convertiría en el clímax de muchas historias de mártires. La intención del edicto de Decio era asegurarse la lealtad de su imperio, pero como los cristianos no debían ofrecer sacrificios a semejante «demonio», algunos se negaban. Así que, aunque el edicto de Decio recayó sobre los cristianos, casi sin duda no estaba destinado a ellos. Y fue breve; poco más de un año después de que se iniciara la primera persecución, terminó.

La persecución de Valeriano duró alrededor de tres años y dio como resultado pocas muertes. El propio Valeriano fue hecho prisionero en Persia por el rey Sapor I.(6) Es cierto que la siguiente, la Gran Persecución, fue más relevante, y causa de cerca la mitad de los martirios de la cristiandad temprana, pero se extinguió rápido en Occidente y terminó oficialmente después de una década. Mientras se desarrolló, fue terrible. Se quemaron escrituras, los cristianos fueron torturados y ejecutados y se destruyeron iglesias. Pero fue limitada. También se produjeron persecuciones locales intermitentes, aunque fueron esporádicas y no tuvieron consecuencias en la expansión de la religión. Los romanos no pretendían eliminar a los cristianos. Si lo hubieran deseado, casi sin duda lo habrían logrado.

Desde que se publicó el artículo sobre el pequeño número de mártires, el número de muertos atribuido a las «persecuciones» romanas ha ido cayendo de forma continua. Un análisis detallado del calendario de los días de los santos revela una imagen que ha sido descrita más como una ficción romántica que como un hecho histórico. Algunos aparecen varias veces; los nombres de otros han sido, en el mejor de los casos, claramente mal documentados, mezclados con los nombres de los cónsules de ese año. Parece que varios santos, simplemente, no han existido. Ahora se piensa que menos de

diez historias de mártires de la Iglesia temprana pueden considerarse fiables. Las historias de mártires, inspiradoras y entretenidas como son, muestran lo que el estudioso G. E. M. de Ste. Croix llamó «un creciente desdén por la historicidad». [174]

Para entender lo que realmente pasó entre los cristianos y los romanos no hay que empezar por las historias de mártires, sino por uno de los relatos históricos más precisos a nuestra disposición, la primera mención de los cristianos escrita por un autor no cristiano.

5

ESTOS HOMBRES TRASTORNADOS

Porque aman el nombre mártir y porque desean el elogio humano más que la caridad divina, se matan a sí mismos.

PSEUDO-JERÓNIMO

En mitad del abrasador agosto del 111 d.C., mientras su barco rodeaba el pie del Peloponeso bajo un calor sofocante, Plinio el Joven no parecía el diabólico gobernador romano que describe la leyenda. La estatua de Plinio en Como, su ciudad natal, lo muestra como un hombre con los encantos de una estrella de cine; una severa mandíbula cuadrada, una boca sensual, una juiciosa mirada perdida en el horizonte y unos lustrosos rizos. Si Plinio era tan galante (lo que, puesto que entonces era un burócrata de mediana edad, parece improbable), resulta muy poco verosímil que ese día luciera su mejor aspecto. Tenía calor, estaba nervioso e iba con mucho retraso.[175]

La persona para la que llegaba tarde no era alguien a quien se querría decepcionar; el propio emperador Trajano había mandado a Plinio a Turquía para que fuera su gobernador. Pero ya era el final del verano y Plinio aún no estaba ni cerca de su destino. El calor intenso había hecho que el viaje por tierra resultara imposible; ahora, los vientos desfavorables

hacían que fuera difícil viajar en paralelo a la costa. El dinero podía suponer un gran alivio en el verano romano; con él se podían comprar sombrías columnatas por las que pasear al resguardo del sol del mediodía, y fuentes que sonaran suavemente al otro lado, en los jardines. Podía incluso hacer que el vaso de vino del atardecer estuviera helado. Pero no podía cambiar el tiempo ni hacer que viajar fuera agradable.

Fuera por tierra o por mar, en esos tiempos un viaje era algo temible y, a ser posible, a evitar completamente. En el mar había tormentas, naufragios y piratas. El viaje por tierra no era mucho mejor. Los hombres ricos como Plinio podían moverse con guardaespaldas armados como protección; con todo, dado que los esclavos podían no solo abandonar a sus propietarios en una pelea sino volverse contra ellos, a menudo su presencia no era muy tranquilizadora. La atmósfera en las carreteras era tensa. Las calzadas del imperio estaban adornadas con los cadáveres de los bandidos ejecutados, a quienes se empalaba en estacas allí donde habían llevado a cabo su delito.

Además de las otras incomodidades del viaje, Plinio había contraído una fiebre y se había visto obligado a permanecer unos cuantos días en la ciudad de Pérgamo.(7) Sin embargo, el 17 de septiembre finalmente llegó a su destino, la provincia de Bitinia. Informó de esto al emperador en una carta que, a los ojos modernos, puede parecer puro peloteo; había llegado a tiempo, escribió, para «[y] no puede haber mejor augurio, celebrar tu cumpleaños en mi provincia». [176]

Parece improbable que los ciudadanos de Bitinia estuvieran tan contentos de ver a Plinio como lo estaba él de haber llegado allí. Por lo visto, lo habían pasado realmente bien bajo el mandato del anterior gobernador, embarcándose en caros proyectos de construcción que luego fueron abandonados, desviando fondos públicos a manos privadas y,

en general, divirtiéndose. Trajano había enviado a Plinio con la expresa misión de poner en su sitio a esa errática región oriental por la fuerza, una tarea que él asumiría con placer y eficiencia. Las cartas críticas se apresuraban de vuelta a Roma informando de cierta mala gestión económica aquí, ciertos gastos de viaje demasiado extravagantes allá; de un teatro que se derrumba y requiere atención inmediata; se propone un canal para facilitar el transporte de materias primas hasta el mar; un acueducto, iniciado con enormes gastos, se ha abandonado sin terminar… Las cartas siguen y siguen, una ventana a la vida provincial romana y a la burocracia imperial.

El emperador Trajano responde en persona y sin demora. Está claro que conoce a su corresponsal y que le tiene afecto: «Mi queridísimo Segundo —lo llama en una solícita carta—. Desearía que hubieses podido llegar a Bitinia sin ningún quebranto de tu condición física». En otra, elogia la energía y la inteligencia de Plinio; en otra más le informa, en términos halagadores, de que lo ha «elegido para ser enviado a ellos [los provinciales] en mi lugar» en una «misión especial».[177] Trajano está muy involucrado en los detalles de la provincia; cuando Plinio sugiere que se inspeccione un canal, Trajano le responde que enviará a un perito con experiencia en ese tipo de trabajos.[178] El emperador es amistoso, se muestra colaborador y justo, aunque hay miradas que matan. En un momento que Plinio desea hacer la vista gorda para que unos ancianos delincuentes se escabullan de sus sentencias, Trajano se muestra intransigente. «No olvidemos —escribe— que has sido enviado a esa provincia precisamente porque era evidente que había en ella muchas situaciones que debían corregirse».[179] Una casi puede imaginarse al gobernador de mediana edad, ávido celebrante del cumpleaños imperial, revolviéndose incómodamente en la silla mientras lee eso.

En estas cartas hay pocos rastros de las figuras que más

tarde se convertirían en imprescindibles de las historias de mártires. Narraciones en las que el emperador romano es un malvado que «se alimenta con sangre pura; ambicioso de los cuerpos santos», les arranca la carne y «se regocija de atormentar a los cristianos».[180] El «celoso y envidioso» Satanás está personalmente detrás de estos ataques, que los romanos llevan a cabo «por instigación de malvados demonios».[181] Pero lejos de mostrar espumarajos demoníacos, las cartas de Trajano revelan a un hombre meticuloso y práctico, mientras que Plinio da la impresión de ser un erudito algo quisquilloso cuyo mayor defecto parece ser la vanidad. En apariencia, es la clase de hombre más proclive a pontificar sobre cuál es el vino correcto para servir con la cena que a vociferar sobre la importancia de la religión.

Entonces, de repente, entre todos los relatos sobre canales provinciales y funcionarios orientales corruptos, aparece una carta inusual. Ahora es conocida con el modesto nombre de Carta 10.96. Casi sin duda se retocó en algún momento posterior, aunque el conjunto aún transmite la sensación de haberse escrito sin mucho cuidado; está lleno de omisiones, asunciones e incongruencias. No existe ninguna razón obvia para que Plinio perdiera con esta mucho más tiempo que con las demás cartas. Para él, no tenía una importancia especial, se trataba simplemente de la anotación de un encuentro sin consecuencias con algunos de los súbditos de su provincia; una nota al pie en una activa y, en última instancia, exitosa carrera en el imperio.

La respuesta de Trajano muestra una falta de interés parecida; responde con su meticulosidad habitual, pero lacónicamente. En la siguiente carta, los dos pasan a tratar la urgente necesidad de alcantarillas nuevas en una ciudad local. «Amastris, señor, tiene, entre otras notables obras públicas, una plaza hermosísima y muy alargada, por uno de cuyos lados, en toda su longitud, discurre una corriente de

agua que recibe el nombre de río, pero que en realidad es la más infecta de las cloacas…»[182] La Carta 10.96, sin embargo, no resultó intrascendente para las generaciones posteriores de cristianos, porque se trata nada menos que del primer testimonio sobre los cristianos a manos de un escritor romano.

Desde el inicio mismo de la carta está claro que, a Plinio, los cristianos de su nueva provincia le parecen irritantes. La «superstición perversa» del cristianismo se ha ido propagando y afecta a la adoración de los antiguos dioses. «Y el contagio no solo se ha extendido por las ciudades, sino también por los pueblos y distritos rurales», escribió Plinio. Los templos de los antiguos dioses estaban quedándose desiertos.

Al menos hasta ese momento, la carta puede compararse con las historias de mártires en las cuales los gobernadores romanos están molestos por el abandono de los antiguos dioses. Pero casi de inmediato, la mirada de Plinio diverge del estereotipo. La vida, como siempre, es más complicada que la simple leyenda.

El problema de Plinio con esta situación no es religioso. No está preocupado porque se desdeñe a Júpiter o porque se haya dejado de lado a Hera, sino porque los ciudadanos de la provincia están cada vez más disgustados con el comportamiento de los cristianos. Han empezado a circular panfletos anónimos que contienen los nombres de los cristianos locales.

No se sabe quién los está escribiendo, pero ahora Plinio está obligado a actuar. No porque sea fervientemente religioso —que no lo es—, sino porque su trabajo como gobernador es mantener la tranquilidad en la provincia. La preservación del orden es su obligación principal. «Es cargo

del buen y cuidadoso gobernador», decía un compendio de leyes romanas, «tener la provincia que gobierna en paz y quietud». El compendio añade, con confianza y cierta despreocupación, que «lo que con facilidad conseguirá si solícitamente procura tenerla limpia de malos hombres». [183] Debía tomarse en serio a los residentes descontentos; si no se los escuchaba, la situación podía desembocar en tumultos; unos tumultos de los que se consideraría a Plinio responsable. Quizá Poncio Pilato fue el primer funcionario que se vio obligado a regañadientes a emprender acciones contra los cristianos por agitadores, pero sin duda no fue el último.

Quizá los pobladores que presionaban a Plinio tampoco se quejaran de los cristianos por razones religiosas; se ha especulado que lo que realmente les molestaba no era la teología, sino la carnicería. Los comerciantes locales estaban enfadados porque el aumento del sentimiento cristiano había provocado una caída en las ventas de carne para sacrificios y sus beneficios se habían resentido. El sentimiento anticristiano no estaba causado tanto por Satanás como por los malos resultados del comercio de la carne para salchichas.

Se trata de una situación muy distinta a la planteada por las historias de mártires que, sobre todo más tarde, retrataban a los oficiales romanos, en el mejor de los casos, como resentidos y, en el peor, como obsesionados con los cristianos por principios religiosos. Un historiador cristiano acusaría al gobernador romano de declarar que «se había que localizar a todos» los cristianos.[184] Es posible que algunos gobernadores dijeran cosas así, pero un gran número de funcionarios romanos fue mucho más ambivalente. Hay pruebas claras de que, lejos de perseguir a los cristianos, los oficiales romanos apoyaban a algunos de los más prominentes. Era evidente que, nada menos que san Pablo —que predicaba tan enérgicamente que aseguró que la fe se

proclamará «en todo el mundo»— tenía una buena relación con los funcionarios de su provincia; estaban impresionados, en diversos grados, por sus enseñanzas; se disculparon cuando se lo maltrató y encarceló, e incluso intervinieron para intentar protegerlo de una muchedumbre furiosa.

Esto no quiere decir que Plinio no se preocupara por las religiones de su propia nación; lo hacía. En una carta escribe con entusiasmo lírico sobre el santuario del dios local de un río que ha visitado en la península Itálica. Allí, dice, al pie de una colina repleta de viejos cipreses, un riachuelo «se abre en un amplio estanque, tan transparente y cristalino, que podrías contar las monedas que han sido arrojadas y los cantos rodados que brillan en el fondo». El templo, dice Plinio, es «venerable», aunque, como sucedía tantas veces con los romanos, había límites a su veneración. Las paredes estaban cubiertas de inscripciones, algunas de las cuales, le cuenta a su amigo, «te harán reír; aunque, dadas tus buenas cualidades, sé que no te burlarás de ninguna».[185] Plinio, una vez más, es el romano perfecto: demasiado bien educado para dejarse llevar por una creencia fervorosa por los dioses; demasiado formal como para desdeñarlos.

De modo que el famoso primer encuentro registrado entre cristianos y romanos no documenta un choque de ideales religiosos; tiene que ver con la ley y el orden. La obligación de Plinio como gobernador y como romano era controlar y minimizar el descontento. Muchos choques futuros mostrarían un patrón similar. El motivo principal de la Carta 10.96 no es denunciar la religión cristiana sino preguntar por el método correcto para tratarla. «No he participado nunca en procesos contra los cristianos —escribió Plinio—. Por ello desconozco qué actividades y en qué medida suelen castigarse o investigarse.» Plinio no era en absoluto un defensor moderno de la igualdad religiosa o de los derechos humanos —en un momento dado, durante sus pesquisas, hizo torturar

a dos mujeres cristianas con la misma eficiencia flemática con la que habría pedido que se supervisara un canal—, pero tampoco es el perseguidor vociferante y entusiasta del mito cristiano.

De hecho, en todo el imperio, los romanos son frustrantemente reticentes a desempeñar su papel de sanguinarios creadores de mártires. Muchos incluso se negaban a ejecutar a los cristianos cuando estos llegaban frente a ellos. Arrio Antonino fue un gobernador romano de Asia que, a finales del siglo II, ejecutó a varios cristianos en su provincia. Quizá no estaba preparado para lo que sucedió después. En lugar de huir, los cristianos del lugar aparecieron de repente y se presentaron ante él como una gran muchedumbre. Antonino, como era su obligación, mató a un puñado, pero en lugar de deshacerse de los demás con gusto, se dirigió hacia ellos con lo que, incluso tras el transcurso de casi dos milenios, suena de manera inconfundible a exasperación. «Oh, gente terrible —dijo—. Si queréis morir tenéis acantilados de los que podéis tiraros y narices de las que podéis colgaros.»[186] (Al parecer, un romano podía resistirse a la tentación en un alto grado.)

Otros cristianos estaban tan ansiosos por morir que, cuando se presentaban de forma espontánea ante los oficiales, lo hacían ya encadenados, para beneficio de los perplejos pobladores. Como afirmó un autor cristiano con entusiasmo: «¡Ni mucho menos tememos miedo, sino que pedimos la tortura espontáneamente!»;[187] a menudo, con resultados decepcionantes. En el 311 d.C., san Antonio, al oír que en la cercana Alejandría había una persecución en pleno apogeo, corrió desde su morada en el desierto hasta la ciudad. Allí, salió vestido de blanco «para llamar la atención del juez mientras pasaba, pues Antonio ardía en deseos de martirio». Por desgracia para él, el juez no vio al santo o no le prestó atención. Antonio regresó a casa, «entristecido por el hecho

de que a pesar de su deseo de sufrir en el nombre de Dios, no le fue concedido el martirio».[188] Una vez de vuelta en su celda, Antonio se consoló por la continuación de su existencia añadiendo un cilicio a su vestimenta cotidiana y no lavándose nunca más.

Otros cristianos a los que se privaba de la ejecución recurrían, en cambio, al suicidio. En el norte de África, en el siglo IV, los habitantes contemplaban horrorizados cómo fieles y «hombres trastornados […], porque aman el nombre mártir y porque desean el elogio humano más que la caridad divina, se matan a sí mismos».[189] Los métodos de suicidio variaban, pero ahogarse, prenderse fuego y arrojarse a los precipicios estaban entre los más populares. Fuera cual fuese el procedimiento, el objetivo siempre era el mismo, el martirio, la gloria eterna en el cielo y la fama eterna en la tierra, o al menos eso esperaban.

Se conocía al grupo más famoso por esta práctica como los circunceliones.(8) Como ha sostenido el estudioso Brent D. Shaw, en tanto que trabajadores agrícolas itinerantes, los circunceliones se encontraban casi en lo más bajo de la escala social de un imperio extremadamente jerárquico. Sus vidas eran difíciles, precarias y lúgubres. Sin embargo, si se suicidaban no solo se convertían en miembros del grupo de gente más reverenciada del mundo, sino que adquirían de repente un lugar privilegiado en el cielo.

En los aniversarios de las muertes de los mártires, los circunceliones celebraban a los difuntos con desenfrenadas juergas, bebiendo y bailando. Los festejos en el día de la muerte eran, se decía, aún mayores, y corrían lascivos rumores acerca de las celebraciones orgiásticas, el sexo y las borracheras que tenían lugar después de que uno de ellos se suicidara. Como escribió Agustín, esta gente vive «como bandidos, mueren como circunceliones, son glorificados

como mártires».[190] «¡Bebe! ¡Larga vida!», declaraba la inscripción dedicada a un mártir, al parecer sin ironía.

Otras personas —cristianas y no cristianas por igual— contemplaban ese comportamiento con repulsión. Los circunceliones seducían «hacia esta locura a los que pudieren de ambos sexos», escribió Agustín.[191] Para alarma de muchos, esta conducta parecía ser contagiosa. Los fanáticos seguidores de un obispo se atrincheraron en una basílica y amenazaron con cometer un suicidio colectivo prendiéndose fuego.[192] Los escritos de Agustín sobre estos hombres (porque eran sobre todo hombres) son desdeñosos y denigrantes; estaba implicado en una guerra que era tan propagandística como ideológica, y lo sabía. Los circunceliones consideraban el suicidio una llamada de lo alto; Agustín lo rechazó despectivamente como una diversión. Era, escribió, el «juego diario» de esa gente «despeñarse por los más abruptos precipicios y el darse la muerte en el agua y en el fuego».[193] Se trataba, escribió otro obispo asqueado, de poco más que una «secta de la muerte».[194]

Los circunceliones no eran ni mucho menos los únicos que celebraban a los mártires. Esas figuras condenadas desprendían un cierto glamour. Además, la idea de que todos los pecados desaparecían en el momento de una muerte sangrienta no pasaba por alto a algunos aspirantes a mártir. Muchos de ellos pasaban sus últimas horas en la tierra con entusiasmo, y la atmósfera en las celdas podía ser bastante carnavalesca, para consternación de los obispos que lo contemplaban. Uno indicó «con quejidos y pena» cómo él y otros obispos habían sido testigos de «fraudes, fornicaciones y adulterios» entre los condenados a muerte.[195]

Las cartas de Plinio el Joven cuestionan otro de los lugares comunes del martirio. En las historias de mártires, el clímax de la primera parte se produce, normalmente, cuando el oficial romano pretende tentar a los cristianos que tiene ante

sí para que hagan un sacrificio a los dioses romanos. Las narraciones de mártires presentan esos intentos como una prueba de posesión demoníaca; los romanos tratan de forzar a los cristianos a «adorar las aras de los demonios».[196] Y, de hecho, Plinio hizo que llevaran a los cristianos ante él y les pidió que hicieran ofrendas a una estatua de Trajano. También les preguntó uno por uno si eran cristianos. Si lo admitían, él —como sucede en muchas historias de mártires — volvía a preguntarlo una y otra vez, y les advertía de los castigos que les esperaban si lo eran. Si persistían en llamarse cristianos, ordenaba que los ejecutaran. En apariencia, pues, Plinio presenta ciertas semejanzas con el gobernador de la martirología. Pero si se lee su carta con más detenimiento, aparece una imagen diferente. La razón por la que Plinio escribía a Trajano era que el número de los acusados por este delito estaba aumentando. El arquetípico gobernador romano sin duda se habría regocijado con esta abundante cosecha de cristianos; Plinio, en cambio, estaba preocupado. «Por ello, después de aplazar la audiencia, me apresuré a consultarte —escribe—. Pues me pareció que se trataba de un asunto digno de tu consejo, sobre todo a causa del número de los implicados; pues muchas personas de todas las edades, clases sociales e incluso de ambos sexos son y serán llamados ante el tribunal.»

El adjetivo que utiliza para la gente que tiene ante sí es revelador. Plinio no considera que esos cristianos a los que se arrastra ante él sean malvados, estén equivocados o se muestren impíos; no les grita ni los mira con lujuria ni los aterroriza. Los ve como *periclitantium*, «en peligro». Por supuesto, él es el agente de esa amenaza y, si le obligan, hará que los maten. Están perturbando la paz de la provincia y su trabajo consiste en restaurar esa paz. Sin embargo, la conclusión más poderosa de la carta es que Plinio, como Arrio Antonino, realmente preferiría no ejecutar a un gran número

de personas.

Si contemplamos las historias de mártires sin las lentes deformantes del cristianismo, los romanos que las protagonizan empiezan a parecer muy distintos. Cierto, los oficiales piden de manera reiterada a los cristianos que lleven a cabo sacrificios. Pero solo por un momento, ignoremos la teoría cristiana —de que el motivo es una posesión demoníaca— y prestemos atención a las razones que dan los propios oficiales; quedará claro que los romanos de esas narraciones quieren que los cristianos hagan sacrificios no porque deseen que se condenen en la próxima vida, sino porque desean salvarlos en esta. Simplemente, no quieren ejecutarlos.

En un relato, un prefecto romano llamado Probo le pide al cristiano al que está juzgando que lo obedezca y que eluda la ejecución no menos de nueve veces. El prefecto le implora al cristiano que piense en su desolada familia, que se evite el dolor a sí mismo, que se marche libre. «Dobleguen tu locura las lágrimas de tantos y, mirando por tu juventud, sacrifica —dice—. Ahórrate la muerte.» Cuando el cristiano se niega a transigir, Probo lo intenta una vez más; «Siquiera por ellos [tus hijos], sacrifica». Cuando el cristiano permanece incólume, Probo hace una advertencia más explícita: «Mira por ti, joven. Sacrifica si no quieres que te consuma a tormentos».[197] El cristiano se niega y muere, pero no porque Probo no intentara evitarlo. En otra historia, cuando una chica llamada Eulalia se presenta ante el gobernador, este intenta por todos los medios disuadirla. Piensa en tu futuro matrimonio, le implora. «Mira cuántos goces puedes disfrutar […]. Tu casa, deshecha en lágrimas, te reclama […]. Vas a caer, capullito tierno, en vísperas de esponsales […]. ¿No te mueve […] ni el amor sagrado de tus ancianos padres, a quienes vas a quitar la vida con tu temeridad?»[198] Eulalia también le ignora.

Algunos oficiales romanos de estas historias intentaban —sin éxito— disuadir con buen ánimo a los cristianos. «Abandona esta locura y muéstrate de buen humor con nosotros», ordena uno.[199] Otro «ministro de Satanás» cuestiona qué persona inteligente «escogería renunciar a la luz más dulce y preferir antes a la muerte».[200] Es una pregunta que formulan muchos gobernadores romanos, estupefactos. «¿No ves la belleza de este agradable clima? —exhorta uno—. No hallarás placer ninguno si matas a tu propio ser. Pero escúchame y te salvarás.» Quizá, se le ocurrió a este gobernador, el cristiano que tenía ante sí necesitaba un poco más de tiempo, y le preguntó, conciliadoramente, si quería unos cuantos días para pensar en todo aquello. «He sido indulgente contigo —le dice al aspirante a mártir—. Si tú por tu parte fueras indulgente contigo mismo […] entonces yo estaría de lo más complacido.»[201] En el juicio a un veterano soldado llamado Julio, un prefecto llamado Máximo llega a ofrecer al cristiano incentivos económicos. «Hazme, pues, caso a mí e inmola a los dioses, a fin de alcanzar una grande remuneración», dice Máximo, tentador.[202]

Naturalmente, las historias de mártires no pueden tomarse como hechos. Pero sí como una indicación de lo que los cristianos creían o incluso de lo que querían creer. Muestran que los primeros cristianos eran capaces de aceptar la idea de que los oficiales romanos pudieran parecer dispuestos a, e incluso desesperados por, impedir su muerte. Los oficiales de esas historias hacen todo lo que está en su mano para encontrar una forma de sacrificio que sea al mismo tiempo aceptable para el emperador y tolerable para los cristianos. Al darse cuenta de que los cristianos consideran los sacrificios con carne repulsivos, los oficiales tratan de tentarlos con actos de obediencia más sencillos. Solo alarga los dedos, le implora el juez a Eulalia, y *toca* sin más un poco de ese incienso, y escaparás de un cruel sufrimiento.[203] También se

esfuerzan por encontrar fórmulas verbales que los cristianos estén dispuestos a pronunciar. En una historia, un prefecto le dice a un cristiano: «No te pediré sacrificios. No tendrás que hacer ninguno. Simplemente coge un poco de incienso, un poco de vino y una rama y di: "Zeus el más elevado, protege a este pueblo"».[204] Tras ofrecerse a sobornar al soldado y aspirante a mártir Julio y ser rechazado, Máximo lo piensa de nuevo y se le ocurre una solución casi jesuítica al problema. «Si piensas que [el sacrificio] es un pecado», entonces, le sugiere, «yo cargo con él. Yo soy quien te hago fuerza, para que no parezca que voluntariamente cedes. Luego te vas tranquilo a tu casa, recibes el dinero de las fiestas decenales, y nadie, en adelante, se ha de meter contigo».[205]

La historia apoya esta interpretación. En la persecución de Decio, a los cristianos que se negaban a ofrecer sacrificios se les daban repetidas oportunidades de obedecer, y las fechas preanunciadas implicaban muchas ocasiones para huir. En el 303, el emperador Diocleciano había permitido que se liberase a los clérigos que hicieran sacrificios. Otros oficiales conmutaban sentencias para evitar la ejecución y no condenaban a muerte a los aspirantes a mártir, sino a trabajar un tiempo en las minas o al destierro. En tiempos de persecución, es probable que casi todos los cristianos que ofrecieron un sacrificio escaparan de la muerte. En África, por ejemplo, no se conoce a ningún gobernador que ejecutara a cristianos hasta el año 180. Los mártires cristianos fueron «cientos, no miles», según el académico W. H. C. Frend.[206]

A los oficiales de las historias de mártires raramente se les agradecen sus intentos de salvar o de disuadir. El cristiano al que se aconseja mirar el clima soleado rechaza a su tentador declarando: «La muerte que me espera es más agradable que la vida que tú me darías».[207] Al prefecto —o, en los términos de esta narrativa, al «tirano»— que le dice al

cristiano que se reconforte y abandone su locura se lo califica abruptamente como «el más impío de los hombres».[208] Cuando el gobernador ante el que comparece Eulalia le ofrece un pacto, ella le escupe en el ojo. A Máximo, que primero había intentado sobornar al veterano Julio y después razonar con él para que siguiera con vida, este le dice que el dinero que le ofrece es «dinero de Satanás» y que ni este ni su «astuta persuasión podrán privarme de la luz eterna». Una lee la sucinta respuesta del prefecto con una cierta comprensión: «Si no acatas los mandatos imperiales y sacrificas, te haré cortar la cabeza». Julio responde con osadía y brusquedad: «Si viviere con vosotros, eso sería para mí la muerte». Es decapitado.[209]

Los no cristianos se mostraban perplejos y repelidos por tales excesos. El propio Plinio describió el cristianismo como nada más que una «superstición perversa y desmesurada».[210] Durante mucho tiempo, los romanos se esforzaron por comprender por qué los cristianos no podían limitarse a añadir la adoración de ese nuevo dios cristiano a la de los ya existentes. Se sabía que el cristianismo había surgido del judaísmo, y que los judíos incluso habían rezado y ofrecido sacrificios a Augusto y a los emperadores posteriores en su templo. Si ellos lo habían hecho —y la suya era una religión más antigua—, ¿por qué no podían hacer lo mismo los cristianos? El monoteísmo, en el rígido sentido cristiano, era impensable para los politeístas. «Si has reconocido a Cristo —dijo un oficial—, reconoce también a nuestros dioses.»[211] Y no era solo impensable, sino, para muchos, innecesario, a tal punto que resultaba histriónico. Como afirmó concisamente un prefecto en otro juicio: «¿Qué mal hay en echar unos granos de incienso y marcharse?».[212] El emperador Marco Aurelio denigraba el martirio como una mera «teatralidad».[213] Otros lo veían como fruto del engaño; Luciano describió con desdén a los cristianos como

unos «infelices [que] están convencidos de que serán totalmente inmortales y vivirán eternamente, por lo que desprecian la muerte e incluso muchos de ellos se entregan a ella voluntariamente»[214].

Lo que parecía a irritar a Plinio el Joven de quienes se mantenían firmes no era tanto la implícita falta de respeto a sus dioses como el patente desaire a su autoridad. Se lo había enviado a Bitinia explícitamente para rescatar la provincia. Ahora, a causa del cristianismo, se enfrenta a una ciudad repleta de informantes y tomada por el descontento y a unos testigos intransigentes que se negaban a honrar al emperador. Cuando Plinio los juzgaba, algunos cedían, mientras que otros permanecían firmes. A estos últimos, si eran ciudadanos romanos, se los enviaba a Roma —con unos costes y esfuerzos burocráticos asombrosos— para que se los juzgase. Si no, eran ejecutados. Porque, como afirmó Plinio, «no tenía, en efecto, la menor duda de que, con independencia de lo que confesasen, ciertamente esa pertinacia e inflexible obstinación debía ser castigada». Mostrar *contumacia* —desdén u obstinación frente a un magistrado— era en sí mismo un delito punible, uno, además, que los cristianos cometían con frecuencia de forma explícita o en cuyos límites se columpiaban.[215]

Los romanos encontraban a menudo a los cristianos ofensivamente irritantes en los tribunales; no sin razón, si hay que creer las actas de los mártires. Los cristianos escupían, metafórica y literalmente, en el proceso legal romano. En un famoso juicio, un mártir llamado Sanctus respondió a todas las preguntas con: «Soy cristiano». Un autor documenta el acontecimiento con gran aprobación: «Les resistió con tal firmeza, que no reveló ni su propio nombre, ni el de su familia, ni el de la ciudad de donde provenía ni si era esclavo o si era libre, sino que a todo lo que se le preguntaba respondía en latín: "¡Soy cristiano!". En lugar de su nombre,

de su ciudad, de su familia y demás, esto es lo que sucesivamente iba confesando, y ninguna otra palabra escucharon de él los paganos.»[216] Los «paganos» no acabaron de aprobar su comportamiento y el gobernador que presidía no tardó en ordenar que lo torturaran un poco más.

¿Qué debía hacer Plinio con esa gente tan rara? La respuesta de Trajano es breve y concreta. No se mete en debates teológicos o legales sobre el estatus del cristianismo (para decepción de los estudiosos posteriores) ni (frustrando los lugares comunes del martirio) despotrica contra los cristianos. Está de acuerdo con Plinio en que aquellos de quienes se demuestre que son cristianos «han de ser castigados», aunque no queda claro exactamente por qué delito. También añade que «de tal manera, sin embargo, que quien haya negado ser cristiano y haga evidente con hechos, es decir, suplicando a nuestros dioses, consiga el perdón por su arrepentimiento, aunque haya sido sospechoso en el pasado». Los emperadores romanos querían obediencia, no mártires. No tenían ningún deseo de abrir ventanas en las almas de los hombres ni de controlar lo que pasaba en ellas. Eso sería una innovación cristiana.

A pesar de declarar sin rodeos que quienes eran cristianos debían ser castigados, Trajano añade después una cláusula que daría una considerable protección legal a todos los cristianos en su imperio durante más de un siglo. Trajano declara de manera tajante que las desagradables denuncias que iniciaron todo eso no deben volver a producirse. «Panfletos presentados anónimamente no deben tener cabida en ninguna acusación —escribe—. Pues no solo se trata de un detestable ejemplo, sino que no es propio de nuestro tiempo.» Y Plinio no debía plantearse eliminar a los cristianos. En una línea que debería ser mucho mejor conocida de lo que es, Trajano añade tres simples pero poderosas palabras: *Conquirendi non sunt*. Estas personas «no

han de ser perseguidas».[217]

A muchos romanos no les gustaban los cristianos. Les parecía que su comportamiento huraño era ofensivo, que sus enseñanzas eran una locura; su fervor irritante y su rechazo a ofrecer sacrificios al emperador insultante. Pero durante los 250 años posteriores al nacimiento de Cristo, la política imperial respecto a ellos fue, primero, ignorarlos, y, después, declarar que no debían ser acosados.[218]

En el encuentro entre cristianos y romanos, los primeros casi siempre han sido recordados como los oprimidos y los segundos como los opresores. Pero, aparte de Nerón, transcurrieron casi dos siglos y medio antes de que los emperadores se implicaran en las persecuciones de cristianos, e incluso entonces, como hemos visto, estas fueron breves. Fue una gracia y una libertad que los cristianos se negarían a mostrar hacia las demás religiones cuando finalmente tomaron el control. Poco más de diez años después de que el cristiano Constantino tomara el poder, se dice que se empezaron a aprobar leyes restringiendo «las contaminaciones de la idolatría».[219] Durante el reinado del propio Constantino, parece haberse decretado que «nadie podría osar erigir estatuas, ni emplearse en oráculos y similares artes, ni, por supuesto, celebrar sacrificio alguno».[220] Menos de cincuenta años después de Constantino, se anunció la pena de muerte para quien se atreviera a ofrecer sacrificios.[221] Poco más de un siglo después, en el 423 d.C., desde el cristianismo gobernante se anunció que se eliminaría a cualquier pagano que aún sobreviviera. Aunque, se añadía con confianza y de manera ominosa: «No creemos que quede ninguno».[222]

6

EL EDIFICIO MÁS GLORIOSO DEL MUNDO

El que ofrezca sacrificio a otros dioses, en vez de ofrecérselo solamente a Jehová, será muerto.

Éxodo, 22:20

Al final del primer siglo de dominio cristiano, el Coliseo todavía dominaba Roma y el Partenón se alzaba sobre Atenas. Pero cuando los escritores de ese periodo abordaban la arquitectura, no eran esos los edificios que los impresionaban. Su admiración era para otra construcción, que se encontraba en Egipto. Este edificio era tan fabuloso que los escritores del mundo antiguo tenían que esforzarse por encontrar la manera de transmitir su belleza. «A pesar de que se ve empequeñecido cuando se describe solo con palabras, es ciertamente magnífico», escribió el historiador Amiano Marcelino.[223] Era, pensaba otro escritor, «una de las visiones más únicas y raras del mundo. Porque en ninguna otra parte en la tierra puede encontrarse un edificio así».[224] Sus grandes pasillos, sus columnas, sus extraordinarias estatuas y su arte lo hacían, fuera de Roma, el edificio «más maravilloso en la tierra».[225] Todo el mundo había oído hablar de él.

Nadie ha oído hablar de él en la actualidad. Aunque los

turistas continúan subiendo trabajosamente al Partenón o contemplando asombrados el Coliseo, fuera de la universidad pocas personas conocen el templo de Serapis. Eso es porque en el 392 d.C. un obispo, con el apoyo de una banda de cristianos fanáticos, lo redujo a escombros.

Es fácil entender por qué este templo atrajo la atención de los cristianos. Hubo un tiempo en el que, sobre al menos un centenar de escalones de mármol, se alzaba, por encima de las calles inferiores de deslumbrante mármol blanco, una construcción que además de asombro suscitaba envidia. Mientras que los cristianos de la época se apretujaban en un número insuficiente de pequeñas y atestadas iglesias, aquello era un inmenso —e inmensamente superior— monumento a los antiguos dioses. Era uno de los primeros edificios que se veían al navegar hacia Alejandría; su techo se alzaba sobre los demás, y era improbable olvidarlo. No se trataba de poca cosa. Esta Alejandría, una de las muchas «Alejandrías» fundadas por Alejandro Magno (un hombre al que es difícil acusar de modestia), era una ciudad admirablemente elegante. Bajo el abrasador sol egipcio, sus amplios bulevares estaban trazados en la forma de una elegante cuadrícula, que permitía que la agradable brisa marina corriera por ellos y los refrescara. Sus construcciones más relevantes se han convertido en elementos de referencia de la historia de la cultura y la arquitectura; allí se encontraba el faro de Alejandría, una de las maravillas del mundo antiguo, como también el Museion, literalmente un santuario dedicado a las musas, pero además, con sus vías, una sala de conferencias, un comedor y los académicos residentes, un antecedente de la universidad moderna. Aquí estaba también la biblioteca de Alejandría. Se ha dicho que Julio César quedó tan

impresionado por la ciudad que volvió al hogar determinado a mejorar Roma. Y por encima de todos estos edificios, más hermoso que cualquiera de ellos, se encontraba el templo de Serapis.

En el 392 d.C., parte de lo que César había admirado había desaparecido —a causa de la guerra y del fuego—, pero Serapis aún continuaba en pie, y seguía asombrando a cualquiera que se acercara. Para llegar hasta él, el visitante tenía que ascender por la gran escalinata hasta los muros del santuario, parecidos a los de una ciudadela. Una vez dentro, te encontrabas en un espléndido patio, cuyos laterales recorrían dos pórticos sombríos. Quizá te llamaran la atención las muy admiradas estatuas, tan realistas, se decía, que parecía como si en cualquier momento pudieran empezar a respirar. Y, tras ellas, resplandecientes con la luz refulgente del Mediterráneo, se alzaban las columnas de mármol del templo.

Si seguías caminando, tras cruzar los pórticos del patio interior te habrías encontrado en una inmensa biblioteca, los restos de la biblioteca de Alejandría. Entonces, la colección de la biblioteca estaba guardada allí, dentro del recinto del templo, para mantenerla a salvo. Había sido la primera biblioteca pública del mundo y, en el mejor momento, su fondo había sido asombroso, con cientos de miles de volúmenes. Como la propia ciudad, la colección había sufrido numerosos percances a lo largo de los años, pero el número de libros existentes continuaba siendo inmenso. El espíritu de la institución original también permanecía, y cualquier ciudadano que lo deseara podía entrar y leerlos. Las excavaciones de la década de 1940 descubrieron diecinueve salas uniformes donde, se cree, estaba guardada la colección; miles de volúmenes sobre todos los temas, desde la religión hasta las matemáticas, se hallaban en esas estanterías a principios del 392.

De modo que Serapis gozaba de riquezas intelectuales. Pero sigamos, crucemos la biblioteca, las salas de lectura que la rodeaban y entremos en el templo, donde habríamos visto una clase de riqueza más literal. Al entrar a través de sus grandes puertas, una vez que los ojos se hubieran adaptado a la oscuridad del interior, cargada de incienso, habrías visto una sala de una opulencia casi ostentosa, en la que las lámparas de aceite refulgían sobre unos muros cubiertos de oro y revestidos de plata. En el centro se encontraba el objeto más brillante, una inmensa estatua del dios Serapis. Como la ciudad grecoegipcia sobre la que descansaba, este dios era un híbrido internacional. Al mirar su atractivo perfil barbado, podías pensar que estabas mirando al propio Júpiter, aunque era suficientemente egipcio para que otros lo llamaran Osiris. Una amalgama inmortal que, decían algunos, se había concebido con el propósito de crear armonía entre las distintas razas que se mezclaban en la ciudad, para que rezaran juntas en lugar de enfrentarse. Quizá eso no tuviera ningún sentido, pero, aun así, Serapis había actuado como un diplomático divino extremadamente eficaz, ayudando a unir a un pueblo conocido por su gusto por las polémicas. En una ciudad en la que, de noche, brillaban las incontables llamas de un millar de templos, ese dios era uno de los que se reverenciaban con más entusiasmo.

Como todas las estatuas de ese tamaño, Serapis estaba construido sobre una estructura de madera y cubierto de materiales preciosos; el perfil del dios estaba hecho de brillante marfil blanco; sus enormes extremidades estaban envueltas en ropajes de metal, muy probablemente de oro. La estatua era tan grande que sus inmensas manos casi tocaban los dos lados de la sala en la que se hallaba; si se hubiera puesto en pie, habría destrozado el techo. Hasta el sol lo adoraba; durante la construcción del templo, se había abierto una pequeña ventana cuidadosamente situada en el muro

este, de tal manera que una vez al año, en el día escogido, los rayos del alba entraran y besaran los labios del dios.

Con todo, para la nueva generación de clérigos cristianos, Serapis no era un prodigio del arte, ni un amado dios local. Serapis era un demonio. Y, en el 392 d.C., el obispo de la ciudad decidió actuar contra ese demonio de una vez por todas. Teófilo, el nuevo obispo de Alejandría, había estado meses preparándose para este momento; desde el nacimiento, si debemos creer a su biógrafo. Cuando era solo un niño, se decía, su cuidadora lo había llevado a rezar a un templo de Artemisa y de Apolo. Al entrar la mujer en el templo con Teófilo en brazos, las estatuas de los dioses cayeron espontáneamente al suelo y se hicieron añicos. Era este, pues, un hombre destinado a la destrucción. De adulto, Teófilo no resultó ser mucho más transigente. «La cruz —dijo en un homilía poco halagüeña—, es lo que cerró los templos de los ídolos y abrió las iglesias y las corona. La cruz es lo que ha confundido a los demonios y ha hecho que huyan aterrorizados.»[226]

Eran unas fieras palabras, pero los cristianos habían estado despotricando de esta manera durante décadas y los politeístas habían podido ignorarlos. Sin embargo, el mundo estaba cambiando. Hacía ochenta años que un cristiano se había sentado por primera vez en el trono de Roma, y en las décadas siguientes, la religión del Cordero había adoptado una actitud cada vez más empecinada con quienes la rechazaban. Desde que se hiciera con el control de Alejandría, Teófilo había estado a la altura de su temprano augurio como flagelo destructor de estatuas. Poco antes, había robado los objetos más sagrados de dos templos y los había hecho desfilar por las calles para que los cristianos se mofaran. Los fieles a los antiguos dioses estaban escandalizados y enfurecidos; aquello era un sacrilegio repugnante e innecesario. Después de aquello, algunos

cristianos fueron atacados e incluso asesinados por fieles indignados. Aunque el incidente fuera ofensivo y poco edificante, quedaría eclipsado por lo que sucedió a continuación.

Un día, a principios del 392 d.C., una multitud de cristianos empezó a reunirse fuera del templo, con Teófilo al frente. Para malestar de los alejandrinos que observaban, esa muchedumbre comenzó a subir los escalones, entró en el recinto sagrado e irrumpió en el edificio más hermoso del mundo.

Y entonces procedieron a destruirlo.

Los justicieros seguidores de Teófilo empezaron a derribar las famosas obras de arte, las vívidas estatuas y las paredes cubiertas de oro. Dudaron cuando llegaron ante la inmensa estatua del dios; corría el rumor de que si Serapis sufría daños el cielo se vendría abajo. Teófilo ordenó a un soldado que sacara el hacha de doble hoja y lo atacara. El soldado golpeó la cara de Serapis. El gran perfil de marfil, ennegrecido por siglos de humo, se partió.

Los cristianos que observaban la escena rugieron de placer y, después, envalentonados, se dispusieron a terminar el trabajo. Arrancaron la cabeza de Serapis, le cortaron con hachas los pies y las manos, los arrastraron con cuerdas y, por si acaso, los quemaron.

Como escribió un entusiasmado cronista cristiano, el «decrépito» Serapis «fue reducido por el fuego a cenizas ante los ojos de la Alejandría que le reverenciaba».[227] El torso gigante del dios se reservó para una humillación más pública; lo llevaron al anfiteatro y lo quemaron delante de una gran multitud. «Y eso —como señala con satisfacción nuestro cronista— fue el final de la vana superstición y el antiguo

error de Serapis.»[228]

Un poco más tarde, se construyó sobre las ruinas del templo una iglesia que albergaba las reliquias de san Juan Bautista, un insulto final al dios. Y a la arquitectura. Era, naturalmente, una estructura de categoría inferior.

Según las crónicas cristianas posteriores, se había tratado de una victoria. Según una narración no cristiana, fue una tragedia y una farsa. El escritor griego Eunapio sintió que la destrucción no se llevó a cabo tanto por reverencia al Señor como por pura avaricia. En su relato, los cristianos no eran guerreros virtuosos, sino rufianes y ladrones. Lo único que no robaron, observó mordazmente, fue el suelo, que se quedó ahí «simplemente a causa del peso de las piedras, que no era fáciles de mover de su sitio». Como escribió con desdén, «esos hombres belicosos y honorables» habían destruido ese hermoso templo por «codicia», pero una vez hubieron terminado con su vandalismo «se vanagloriaban de que habían derribado a los dioses, y consideraban su sacrilegio e impiedad algo de que debían gloriarse».[229] No quedó nada. Los cristianos se llevaron hasta los sillares del templo, derribando las inmensas columnas de mármol y haciendo que los muros se vinieran abajo. Todo el santuario se demolió con una asombrosa rapidez; el edificio más grandioso del mundo quedó «desparramado a los cuatro vientos».[230]

Las decenas de miles de libros, lo que quedaba de la mayor biblioteca del mundo, se perdieron por completo y nunca se recuperaron. Como ha observado en la actualidad el investigador Luciano Canfora: «la quema de los libros fue parte del advenimiento y la imposición del cristianismo». La guerra contra los templos paganos era también una guerra contra los libros que con frecuencia se almacenaban en su

interior para que estuvieran seguros, un concepto que a partir de ese momento solo se podría recordar con ironía. La quema constituía un momento significativo de lo que Canfora ha llamado «las experiencias melancólicas de la guerra librada por la cristiandad contra la vieja cultura y sus santuarios, es decir contra las bibliotecas».[231] Más de mil años después, Edward Gibbon se indignaba con la pérdida: «El aspecto de las estanterías vacías alentó el arrepentimiento y la indignación de todos los espectadores cuya mentalidad no estaba completamente oscurecida por el prejuicio religioso».[232]

Había desaparecido mucho más que un templo. A medida que las noticias de su destrucción se difundían por todo el imperio, algo en el espíritu de la vieja cultura murió también. Se dijo que muchos alejandrinos, viendo lo que había sucedido, se convirtieron al cristianismo al instante. Fue un aterrador acto de agresión. Los filósofos y los poetas huyeron horrorizados de la ciudad. El cielo no se había derrumbado, como amenazaba la vieja superstición. Pero algo había desaparecido. Una terrible melancolía se apoderó de los intelectuales que osaron quedarse. Como escribió desesperado un profesor griego: «Los muertos solían dejar la ciudad viva tras de sí, pero los que vivimos ahora llevamos la ciudad a su tumba».[233]

7

DESPRECIAR LOS TEMPLOS

La debilidad del paganismo como religión es manifiesta […] estaba condenada, al final, a dejar paso a un credo más elevado.

GILBERT GRINDLE, *La destrucción del paganismo en el Imperio romano* (1892)

Esta nueva era cristiana había empezado con una visión y con una declaración de libertad.

En octubre del 312 d.C., el emperador Constantino tuvo una de las visiones más famosas de la historia de Europa. Un día, cuenta el relato, poco antes de una batalla contra su rival imperial, Majencio, Constantino alzó la mirada al cielo del mediodía mientras rezaba. Lo que afirmó haber visto entonces resplandecería a través de los siglos. Porque sobre el sol, Constantino vio una cruz de luz. Y junto a ella, las palabras: «Con este signo vencerás».[234] Constantino y su ejército, ayudados por la religión del Príncipe de Paz, partieron para ganar la batalla. La conversión de Constantino a la fe —según se decía— estaba ahora asegurada.

Constantino empezó enseguida a promover su nueva religión. Al año siguiente, declaró que la persecución de los cristianos había terminado. De hecho, se dijo que el Edicto de Milán prometía mucho más que eso. Anunció que se

concedía «a los cristianos y a todos los demás la facultad de practicar libremente la religión que cada uno desee».[235] En palabras del historiador Eusebio, fue un momento maravilloso. «En consecuencia, se eliminaba de entre los hombres todo miedo a los que antes los pisoteaban […]. Todo estallaba de luz […]. Por las ciudades, igual que por los campos [proliferaban] las danzas y los cantos glorificaban en primerísimo lugar al Dios rey.»[236]

Eso no era del todo cierto. No todo el mundo danzaba y cantaba. La historia cristiana puede recordar a Constantino como el «que sobresalía en toda virtud religiosa», pero los no cristianos le tenían bastante menos cariño.[237] Muchos vieron su repentina conversión al cristianismo con un profundo recelo y con una considerable repugnancia. El motivo por el que ese hombre de «natural vileza» e «impiedad» se había convertido, escribió un historiador no cristiano, no era ninguna cruz celestial en llamas, sino que, tras haber matado a su mujer poco antes (supuestamente, la había hervido durante un baño porque sospechaba que mantenía una relación con su hijo), estaba abrumado por la culpa. Pero los sacerdotes de los antiguos dioses fueron intransigentes: Constantino estaba demasiado contaminado, dijeron, para ser purificado de esos crímenes. Ningún ritual lo podía limpiar. En ese momento de crisis personal, Constantino entabló conversación con un hombre que le aseguró que «la doctrina de los cristianos suprimía cualquier yerro y aportaba el mensaje según el cual los impíos que tomaban parte en ella quedaban al instante purificados de cualquier falta». Constantino, se decía, creyó al instante. [238]

O esa es la historia que contó el historiador Zósimo, un estirado tradicionalista romano. Las fechas, en realidad, no cuadran —Constantino había abrazado el cristianismo mucho antes de matar a su mujer—, pero el relato sugiere lo

mal dispuestas que estaban las viejas familias patricias de Roma hacia su emperador, repentinamente cristiano. Incluso sin la clamorosa ostentación de su nueva fe, había muchas cosas en Constantino que molestaban a la sensibilidad aristocrática romana. En los días gloriosos de Roma, los hombres de verdad despreciaban el lujo en la vestimenta; simplemente llevar las mangas demasiado largas, como hacía de manera infame el atildado César, era suficiente para provocar asombro y suspicacia. Los romanos formales —o así lo establecía la retórica— debían llevar túnicas sencillas, que pasaran por viriles. Constantino, en cambio, prefería llevar tal profusión de joyas, diademas y ropajes de seda, que hasta su devoto biógrafo Eusebio se vio obligado a defenderlo. Si por él fuera, escribió Eusebio, por naturaleza Constantino preferiría vestirse del «conocimiento de Dios» y los bordados de la «templanza, la rectitud, la piedad y otras virtudes». [239] Por desgracia, Constantino se daba cuenta de que su pueblo, como los niños, disfrutaba con el espectáculo, de modo que se veía obligado a llevar ropa de mal gusto, que con frecuencia incluía bordados de oro y flores. Tales son los sacrificios que se hacen por la gloria de la fe.

No era solo la persona imperial de Constantino la que se cubría de oro. La Iglesia, tan recientemente perseguida, se encontró de repente como inesperada receptora de asombrosas cantidades de dinero. A un obispo le dijeron que si pedía cualquier suma que necesitase al funcionario de finanzas del emperador, este tenía «órdenes para que se preocupase de pagarte sin la menor vacilación».[240] Se decretaron beneficios fiscales para las tierras de la Iglesia, se exoneró a los clérigos de las obligaciones públicas, se agasajaba a los obispos con regalos y banquetes, se concedían asignaciones anuales a viudas, vírgenes y monjas… La lista no se interrumpe ahí. Las inmensas iglesias que construyó Constantino eran asombrosas. «Las decoraciones son en

verdad demasiado maravillosas para describirlas —escribió un sorprendido peregrino sobre la iglesia del Santo Sepulcro—. No se ve más que oro y joyas y seda […]. El maravilloso edificio en sí mismo […] está decorado con oro, mosaicos y precioso mármol.» Estos edificios decían mucho de dónde se encontraban ahora las lealtades de Constantino, eran «sermones de piedra», como hermosamente los ha descrito el historiador moderno Peter Brown. Aquello tenía que ver con la arquitectura, pero también con una intencionalidad.[241]

Los fondos para todo esto debían buscarse en otro lugar. En ese momento, Constantino se volvió contra «esa gente maldita e infame» que había escogido testarudamente «mantenerse lejos» del cristianismo y seguir visitando los «templos de la mentira»; en otras palabras, contra esas personas a las que pronto se llamaría «paganas».[242]

El medio que Constantino decidió utilizar para quedarse con parte de su riqueza fue simple y humillante; exigió que se retirasen las estatuas de los templos. Se decía que los funcionarios cristianos viajaban por todo el imperio, para ordenar a los sacerdotes de la vieja religión que sacaran las imágenes de los santuarios. A partir de la década del 330, empezaron a retirarse algunos de los objetos más sagrados del imperio. Hoy es difícil comprender la magnitud de la orden de Constantino. Si la *Piedad* de Miguel Ángel se retirara del Vaticano y se vendiese se consideraría un terrible acto de vandalismo cultural, pero no sería un sacrilegio, puesto que la estatua no es sagrada. Las estatuas de los templos romanos sí lo eran. Eliminarlas era una inaceptable violación, y Constantino lo sabía.

De hecho, el insulto formaba parte del atractivo. Muchos de los súbditos de Constantino aún temían y veneraban a sus «vanos ídolos». ¿Por qué no iban a hacerlo? La historia del culto grecorromano se remontaba más de un milenio, mucho antes de las páginas de Homero, hasta la prehistoria. La

advenediza cristiandad existía desde hacía apenas tres siglos. Constantino había adoptado esa «superstición» tan solo dos décadas antes. La posibilidad de que Jesús triunfara sobre los demás dioses parecía, en aquel momento, casi ridícula. Constantino se enfrentaba a una población intransigente que insistía en adorar a sus ídolos en lugar de al Señor resucitado. Se daba cuenta de que la conversión se «conseguiría más fácilmente si lograba que despreciaran sus templos y a las imágenes contenidas en su interior».[243] Y ¿qué mejor manera de enseñar a unos obstinados paganos la vanidad de sus dioses, que abriendo sus estatuas y mostrando que estaban, de manera bastante literal, vacías? Además, un sistema religioso en el que el sacrificio era un elemento central tendría dificultades para sobrevivir si no quedaban imágenes a las que sacrificar. Existía un buen precedente bíblico para estas acciones. En el Deuteronomio, Dios había ordenado al pueblo elegido que derribara altares, quemara arboledas sagradas y destruyera las imágenes talladas de los dioses.[244] El que Constantino atacase los templos no lo convertía en un vándalo. Estaba llevando a cabo la buena obra de Dios.

Y así empezó todo. En los grandes templos romanos y griegos se forzaron las puertas —así lo recoge Eusebio— y sus estatuas se llevaron al exterior para después mutilarlas. Los funcionarios, «una vez desmantelado el material que parecía aprovechable, y comprobado así su valor fundiéndolo al fuego, se reservaban todo lo que de precio pensaban iban a necesitar, poniéndolo en un lugar seguro; el resto, inútil y superfluo, se lo dejaban a los inmersos en la superstición, como perpetuo recuerdo de su oprobio».[245] El emperador, sin embargo, no se detuvo aquí. También se atacaron los templos; bajo sus órdenes se les quitaron las puertas, se les arrancaron los tejados, «otros fueron abandonados y se dejó que cayeran en la ruina, o fueron destruidos».[246] Un

santuario se demolió, un templo de Cilicia se redujo a escombros. De acuerdo con Eusebio, los planes de Constantino funcionaron y las «naciones y ciudadanos renunciaron espontáneamente a su antigua opinión».[247] El término «espontáneo» parece, en este contexto, poco convincente.

No todas las estatuas de los templos se fundieron. Constantino el Tirano tenía cierto gusto por el arte, y muchos objetos se enviaron como preciadas baratijas a la nueva ciudad del emperador, Constantinopla (Constantino, como Alejandro Magno, no era particularmente modesto). El Apolo Pitio se colocó como «espectáculo despreciable» en una plaza, el trípode sagrado de Delfos apareció en el hipódromo de Constantinopla, mientras que las Musas del Helicón se reubicaron en el palacio de Constantino. La capital tenía un aspecto maravilloso. Los templos parecían profanados, y de hecho lo estaban. Como escribió con satisfacción su biógrafo, Constantino «se servía de todos los medios a su alcance para refutar el supersticioso desvarío de los gentiles».[248]

Pero a pesar del horror que suponía lo que Constantino pedía a sus súbditos, hubo poca resistencia. «Para llevar a cabo este proyecto no necesitó ayuda militar —escribió el cronista Sozomeno—. Se indujo a la gente a permanecer pasiva por miedo a que, si se resistía a esos edictos, ellos, sus hijos y sus esposas serían expuestos al mal.»[249] Constantino, como decía desdeñosamente su sobrino, el emperador «apóstata» Juliano, era un «tirano con la mentalidad de un banquero».[250] La destrucción alentó a otros cristianos y los ataques se extendieron. En muchas ciudades, la gente «espontáneamente, sin necesidad de orden alguna del emperador, destruía los templos y estatuas cercanos, y erigía casas de rezo».[251]

El cristianismo podría haber sido tolerante, pero no se había dispuesto que tomara este camino.[252] Hubo

cristianos que expresaron deseos de tolerancia, incluso de ecumenismo. Pero esas esperanzas se vieron frustradas. El monoteísmo ofrece poderosas armas a aquellos que desean la intransigencia. Existía una justificación bíblica más que suficiente para la persecución de los no creyentes. La Biblia, como declaró una generación de autores cristianos, es muy clara en el asunto de la idolatría. Como recordó a sus gobernantes el autor cristiano Fírmico Materno —con total corrección—, los emperadores tenían «una imperativa necesidad de reprender y castigar este mal». Su «severidad debía ser de todas las formas impuesta sobre el delito». ¿Y qué recomendaba exactamente Dios como castigo para la idolatría? El Deuteronomio era claro; toda persona que la practicara debía ser apedreada hasta morir. ¿Y si una ciudad entera se sumía en ese pecado? Una vez más, la respuesta era clara; se decretaba «la destrucción».[253]

La profanación continuó durante siglos. En el siglo V d.C., la colosal estatua de Atenea, la sagrada pieza central de la acrópolis de Atenas y una de las obras de arte más famosas del imperio, se derribó del lugar en el que había hecho guardia durante casi mil años y se envió a Constantinopla; un gran triunfo para la ciudad cristiana y un gran insulto para los «paganos». Este acto de profanación imperial se apareció en los sueños de un filósofo ateniense; este tuvo una pesadilla en la que Atenea, ahora sin hogar, lo visitaba en busca de refugio. Otros filósofos, que odiaban tanto esa nueva y agresiva religión que ni siquiera se mostraban dispuestos a decir la palabra «cristiano», decidieron llamarlos «la gente que mueve lo que no debería moverse».[254]

Se desarrolló un mercado de arte saqueado, y los cristianos, arriesgándose a las represalias de los demonios, se pusieron a retirar y vender las estatuas particularmente valiosas. A su vez, los politeístas, dándose cuenta de que un buen pedigrí artístico podía salvar a una estatua de la mutilación,

empezaron a cincelar falsas atribuciones en sus bases. De repente, en el pedestal de muchas estatuas mediocres se afirmaba, de manera completamente falsa, que aquella era la obra de uno de los grandes escultores griegos —Políclito o Praxíteles— para salvarlas de los martillos cristianos. Hubo quien consiguió bromear sobre todo esto. Como observó socarronamente el poeta griego Páladas, mientras miraba una elegante colección de dioses en la casa de un rico cristiano: «Los que tienen sus mansiones en el Olimpo, vueltos cristianos, aquí habitan, sanos y salvos, pues el crisol con su fuelle dador de vida no los pondrá en el fuego».[255]

Más tarde, a los cristianos les gustaba contar una historia.[256] Hace muchos años, decían, hubo siete buenos hombres cristianos que vivían en la gran ciudad cristiana de Éfeso. Eran días terribles para profesar dicha fe; el emperador Decio estaba en el trono y había anunciado (o eso decía el relato) que todos los cristianos debían ofrecer sacrificios a los dioses so pena de muerte. Al oír esto, los siete hermanos se sintieron atribulados pero, como buenos cristianos, se negaron a hacer los sacrificios y se ocultaron en una cueva en una montaña cercana, en la que se pusieron a rezar.

Al tener noticia de esto, Decio se encolerizó. Decidió matar de hambre a los cristianos, y para ello hizo que tapiaran la entrada de la cueva. Y ahí debían haberse quedado los hermanos, sepultados, de no haber sido por un extraordinario azar o, más bien, por la voluntad del piadoso Señor. Porque 362 años más tarde,(9) un grupo de albañiles que trabajaba cerca abrió la entrada de la cueva. Y los Siete Durmientes, que estaban en su interior, se despertaron con el ruido; se saludaron mutuamente como de costumbre, creyendo que habían dormido durante una noche. Después, decidieron

enviar a uno de ellos, Malco, a la ciudad, para comprar un poco de pan.

Malco salió de la cueva y caminó colina abajo, hasta que llegó a las puertas de la ciudad de Éfeso, de donde habían huido hacía tantos años. Pero cuando llegó, se quedó completamente asombrado, puesto que vio sobre ella una gran cruz. Estupefacto, se volvió y corrió hacia otra puerta, y vio lo mismo, otra gran cruz sobre la entrada de la ciudad. Preguntándose si estaba soñando, Malco entró en la urbe y oyó a los hombres a su alrededor hablar de Dios. ¿Qué es esto?, se preguntaba. Aquella ciudad no podía ser Éfeso. El día antes, nadie se atrevía a pronunciar el nombre de Cristo y, sin embargo, aquel día todos lo honraban. Y, aun así, era Éfeso.

Cuando los historiadores se dispusieron a contar cómo todo un imperio había pasado tan rápidamente de hacerle sacrificios a Serapis a alabar a Cristo, sus narraciones a menudo incorporaron varios elementos de la historia de los Siete Durmientes. Cuando Malco entró en Éfeso, no se topó con ningún devoto de Artemisa disgustado porque unos fanáticos cristianos hubieran derribado sus estatuas o colocado cruces por toda la ciudad; ni con devotos de Dioniso que se quejasen amargamente de que ahora los hombres se pasaran todo el día hablando de Jesús. El «paganismo», según esta historia, no había sido derrotado, sino que había desaparecido y nadie lloraba su muerte.

Más adelante, los historiadores irían más lejos y afirmarían que el final del «paganismo» no fue una represión, sino una liberación. Lejos de ser una imposición, decían estos relatos, el advenimiento del cristianismo supuso de hecho un alivio bienvenido. La religión politeísta era tan profundamente

estúpida que hasta los politeístas se sintieron aliviados al verla desaparecer. Nunca se habían tomado en serio a Zeus, Hera o Dioniso. ¿Cómo podrían haberlo hecho? «La razón humana —como escribió Gibbon—, ya había obtenido un fácil triunfo sobre la locura del paganismo».[257] Bien entrado el siglo XX, algunos académicos distinguidos declararían que los «paganos» y los «infieles» habían abandonado sus sistemas religiosos mucho antes de que apareciera el cristianismo. Como concluyó otro estudioso, «la debilidad del paganismo como religión es manifiesta […]; estaba condenado, al final, a dejar paso a un credo más elevado». Cualquier intento de revivirlo o preservarlo estaba «abocado al fracaso».[258]

La religión romana ya estaba moribunda mucho antes de que la cruz apareciera en el cielo. Las viejas religiones, se decía, no podían funcionar en una era de zozobra, porque el pluralismo religioso que implicaban había dado como resultado una «cantidad desconcertante de alternativas».[259] Simplemente, tenían demasiados dioses. El imperio no se resistió a la nueva religión; la había estado esperando, le dio la bienvenida con los brazos abiertos. Como escribió el autor francés del siglo XX Jacques Lacarrière, Constantino, al anunciar la libertad cristiana «se limitó a proclamar un hecho real, el establecimiento definitivo del cristianismo en el *orbis romanus*».[260] Constantino no hizo más que reconocer oficialmente una realidad existente desde hacía tiempo. El muy influyente académico alemán Johannes Geffcken escribió que «ningún estudioso de la historia antigua que quiera ser tomado en serio […] creerá ahora el dogma previo según el cual hay una conexión directa entre la aparición y la expansión del cristianismo por un lado y el declive del paganismo por el otro».[261]

Otros historiadores describen —aún hoy en día— la adopción del cristianismo como una bendición para un imperio en decadencia. Un libro reciente y popular sobre

manuscritos presenta la transición al cristianismo como una especie de pragmático plan de regeneración cívica y explica que, bajo la presión de los ataques bárbaros, Roma «salvó su identidad reinventándose como un imperio cristiano».[262] El cristianismo, en estos relatos, no fue una imposición repentina, sino que supuso una liberación, un alivio, una salvación. Los historiadores modernos se refieren irreflexivamente a la conversión de Constantino como «el fin de la persecución». La expresión «triunfo de la cristiandad» se usa con frecuencia, de manera acrítica y con una connotación positiva.[263]

Simplemente, esto no es verdad. Los imperios con decenas de millones de habitantes no abandonan las religiones que han observado durante más de un milenio casi de un día para otro sin al menos algunos disturbios. El Imperio romano no fue un caso distinto. Muchos se convirtieron libre y felizmente al cristianismo (lo que fuera que significase la «conversión» en esa época), pero muchos otros no. En el supuesto momento en que Constantino vio la cruz en llamas, la inmensa mayoría del imperio no era cristiano. Las cifras exactas son muy difíciles de valorar, pero entonces los cristianos eran claramente una minoría. Se ha estimado que sumaban entre un siete y un diez por ciento de la población total del imperio. Eso significa que solo entre cuatro y seis millones de personas en una población de alrededor de sesenta millones eran cristianas. Quedaban cincuenta millones por convertir. La idea de que todo el imperio celebrase que un cristiano vistiera la toga púrpura imperial carece por completo de sentido.[264]

Estas decenas de millones de personas, ¿cantaban y bailaban en las calles y se miraban con el rostro sonriente y los ojos brillantes mientras se derribaban sus templos? Parece improbable. Pero los historiadores han mostrado una gloriosa indiferencia por sus reacciones. La historia la escriben los

vencedores, y la victoria cristiana fue absoluta. La Iglesia dominó el pensamiento europeo durante más de un milenio. Hasta 1871, la Universidad de Oxford exigía que todos sus estudiantes fueran miembros de la Iglesia de Inglaterra y, en la mayoría de los casos, para recibir una beca en un *college* de Oxford había que estar ordenado.[265] Cambridge era un poco más liberal, pero solo un poco. No era una atmósfera propicia para la crítica al cristianismo y, de hecho, en la historia escrita por ingleses aparecen pocas. Durante siglos, la inmensa mayoría de los historiadores abrazó la causa cristiana sin cuestionarla, rutinariamente se referían con desdén a los no cristianos como «paganos», «infieles» o «idólatras». Los hábitos y los sufrimientos de estos «paganos» a menudo se subestimaban, se trivializaban o —con más frecuencia— se ignoraban por completo. Como ha observado un investigador actual: «La historia de los primeros cristianos se ha contado casi por completo a partir de fuentes cristianas».[266]

Pero, miremos por un momento la expansión del cristianismo desde el otro lado, y lo que aparece entonces es una imagen mucho menos complaciente. No es ni triunfante ni alegre. Es la historia de una conversión forzosa y de una persecución gubernamental. Es una historia en la que se destruyeron grandes obras de arte, se profanaron edificios y se suprimieron libertades. Es una historia en la que se consideró fuera de la ley a quienes se negaron a convertirse, se los acosó a medida que la persecución se intensificaba y hasta fueron ejecutados por unas autoridades fanáticas. Las breves y esporádicas persecuciones romanas de cristianos palidecen en comparación con las que infligieron los cristianos, incluyendo a sus propios herejes. Si esto parece inverosímil, tengamos en cuenta un simple hecho; en el mundo actual hay más de dos mil millones de cristianos, pero no hay ni un solo auténtico «pagano». Las persecuciones romanas dejaron un cristianismo suficientemente vigoroso no solo para sobrevivir, sino

también para prosperar y asumir el control de un imperio. En cambio, cuando las persecuciones cristianas por fin terminaron, todo un sistema religioso se había borrado de la faz de la tierra.[267]

8

CÓMO DESTRUIR A UN DEMONIO

Demolió completamente el templo perteneciente a la falsa religión y redujo a polvo todos los altares y estatuas.

Vida de San Martín, 14.6

Las páginas de la historia pueden pasar por alto esta destrucción, pero la piedra es menos olvidadiza. Quien visite la Sala 18 en el British Museum de Londres se encontrará frente a los mármoles del Partenón, sacados de Grecia por lord Elgin en el siglo XIX. Estas estatuas asombrosamente realistas se encuentran hoy en un estado lamentable; muchas están mutiladas o carecen de extremidades. Con frecuencia se asume que fue culpa de los torpes trabajadores de lord Elgin o de las batallas que tuvieron lugar durante la ocupación otomana. Y, de hecho, en parte fue así, pero no del todo. Mucha de esta destrucción fue obra de los fanáticos cristianos que asaltaron el templo con herramientas toscas, atacaron a los dioses «demoníacos» y mutilaron algunas de las mejores estatuas que Grecia había producido jamás.[268]

El frontón oriental está particularmente dañado. Manos, pies, hasta miembros enteros han desaparecido, casi sin duda arrancados por cristianos que intentaban incapacitar a los demonios que había en el interior. La inmensa mayoría de los

dioses están decapitados; de nuevo, casi sin duda por obra de los cristianos. Las grandes figuras centrales del frontón, que deberían mostrar el nacimiento de Atenea, eran las más sagradas, de modo que también las más demoníacas para los cristianos. Por tanto, resultaron las peor paradas; es probable que fueran arrancadas del frontón y hechas añicos en el suelo, y que sus restos fragmentados se molieran y se utilizaran como mortero para una iglesia cristiana.

Otros objetos de museos y excavaciones arqueológicas de distintas partes del mundo cuentan la misma historia. Cerca de los mármoles de Elgin, en el mismo museo, hay un busto de basalto de Germánico. Su nariz se amputó con dos golpes y en su frente se cinceló una cruz. En Atenas, una estatua de Afrodita de tamaño sobrenatural se encuentra desfigurada por una burda cruz tallada en la frente; sus ojos se han deformado y le falta la nariz.[269] En Cirene, un busto de tamaño humano que se hallaba en un santuario de Deméter tiene los ojos vaciados y la nariz arrancada; en la Toscana, se encuentra una esbelta figura de Baco decapitada. En el Museo Arqueológico de Esparta, una colosal estatua de la diosa Hera mira a ciegas, con los ojos desfigurados por cruces. Una hermosa estatua de Apolo procedente de Salamina está castrada y tiene en la cara las marcas de los duros golpes que partieron la nariz del dios. En el cuello tiene cicatrices que indican que los cristianos intentaron decapitarlo sin éxito. En el Museo de Palmira estaba, al menos hasta la reciente ocupación de la ciudad por el Estado Islámico, la figura mutilada y reconstruida de la que había sido la gran figura de Atenea, que dominaba un templo local. Una inmensa melladura en lo que fue su bello rostro es todo lo que quedó cuando le arrancaron la nariz. Un libro reciente sobre la destrucción de estatuas a manos de los cristianos, centrado únicamente en Egipto y Oriente Próximo, tiene casi trescientas páginas llenas de imágenes de mutilaciones.[270]

Pero, aunque quedan algunas pruebas, muchas han desaparecido por completo. El sentido de la destrucción es, al fin y al cabo, destruir. Si es efectiva, no se limita a desfigurar un objeto; elimina toda prueba su existencia. Nunca sabremos cuánto se aniquiló. Muchas estatuas fueron pulverizadas, destrozadas, diseminadas, quemadas y fundidas hasta quedar reducidas a la nada. De algunas, todo lo que queda son pequeños montones de marfil y oro quemado. Otras se erradicaron con tal eficacia que probablemente nunca se encuentren; se arrojaron a ríos, cloacas y pozos, para que nunca se volvieran a ver. La destrucción de otros objetos sagrados es, por la misma naturaleza del objeto, prácticamente imposible de detectar. Las arboledas sagradas de los antiguos dioses, por ejemplo, esos tranquilos santuarios naturales como el que Plinio tanto admiraba, sufrieron los ataques de las hachas y la tala de sus antiquísimos árboles. Las pinturas, los libros, incluso los galones, podían percibirse como obras del demonio y, por lo tanto, retirarse y destruirse. Ciertas clases de instrumentos musicales se censuraron y eliminaron; como fanfarroneaba un predicador cristiano, los cristianos rompían las flautas de los «músicos de los demonios» y las hacían pedazos. Parte de la destrucción, como la del templo de Serapis, fue tan terrible que varios autores dieron fe de ella. Otros momentos de vandalismo se inmortalizaron en términos elogiosos en las hagiografías cristianas. Aunque se trata de excepciones. Mucha más violencia quedó enterrada en el silencio.

En todo caso, allí donde las fuentes escritas permanecen mudas, la arqueología puede decir mucho. En Egipto, las imágenes de los dioses en el complejo del templo de Dendera, en la ribera izquierda del Nilo, se desfiguraron (en el sentido más literal del término) eficientemente mediante incontables golpes de cincel. Se llevaban a cabo ataques a las figuras divinas mediante pequeñas marcas de hacha,

normalmente varios cientos en cada estatua. El arqueólogo Eberhard Sauer, un especialista en arqueología del odio religioso, ha observado que la cercanía y la regularidad de estos cortes indican que los golpes se hacían con una rapidez casi frenética. Sauer explica también que el hacha que mutiló un fresco del dios Mitra en Roma se debió blandir con una fuerza considerable. Las marcas de los martillos, cinceles y barras de hierro en estas antiguas estatuas pueden —como un morse mudo— decir mucho a los arqueólogos. En Palmira, lo que queda de la estatua de Atenea muestra que un único y violento espadazo fue suficiente para decapitarla. Aunque a menudo se consideraba que un golpe no era suficiente. En Alemania, se despedazó una estatua de la diosa Minerva en seis trozos. La cabeza nunca se ha encontrado. En Francia, se partió un relieve de Mitra en más de trescientos pedazos.

Los escritores cristianos aplaudían esta destrucción e incitaban a sus gobernantes a cometer actos de violencia aún mayores. Uno de ellos observaba alegremente que los emperadores cristianos ahora «escupían al rostro de los ídolos muertos, pisoteaban las criminales ceremonias de los demonios y se burlaban del antiguo engaño transmitido por sus mayores».[271] Un infame texto antiguo instruía a los emperadores para que arrasaran esa «suciedad» y «retirar, sí, retirar tranquilamente […] los adornos de los templos. Que el fuego de quien acuña moneda o la llama de los fundidores los fundan».[272] No era nada de lo que avergonzarse. El primer mandamiento no podía ser más claro. «No te harás imagen —decía—. No te inclinarás a ellas —continuaba—, ni las honrarás; porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte, celoso, que visito la maldad de los padres sobre los hijos, sobre los terceros y sobre los cuartos, a los que me aborrecen.»[273] Los templos griegos y romanos, por antiguos o bellos que fueran, eran los hogares de falsos dioses y debían ser destruidos. No se trataba de vandalismo, era la voluntad de

Dios. El buen cristiano no podía hacer menos.

La velocidad con que la tolerancia se convirtió en intolerancia y, más tarde, directamente en represión, sorprendió a los observadores no cristianos. Se dice que no mucho después de que Constantino se hiciera con el control de todo el imperio en el 324 d.C., prohibió que los gobernadores que aún eran paganos llevaran a cabo sacrificios o adoraran a sus ídolos, impidiendo así que los no cristianos ocuparan los cargos más codiciados del Gobierno imperial. Luego, fue más allá y aprobó dos nuevas leyes contra lo que llamó esos «santuarios de falsedad».[274] Una ley ponía «veto a los abominables ritos de la antigua idolatría […]; consecuentemente, nadie podría osar erigir estatuas, ni emplearse en oráculos y similares artes ni, por supuesto, celebrar sacrificio alguno». La segunda ley, que daba por descontado el éxito de la primera, ordenaba la construcción masiva de iglesias y su extensión: «como si se esperara que todos los hombres, por así decirlo, se vincularan estrechamente a Dios, ahora que la demencia politeísta había sido eliminada».[275]

En el transcurso del siglo IV, en un lenguaje tan hostil que a veces resultaba histérico, la presión legal contra los «paganos» aumentó. En el 341 d.C., el hijo de Constantino, el emperador Constancio, prohibió los sacrificios. «La superstición —anunciaba la ley—, debe cesar; la locura de los sacrificios será abolida.» Cualquiera que osara desobedecer podía esperar un ominosamente vago «castigo adecuado». Poco después se ordenó que se cerraran los templos. Empezó a parecer peligroso hasta visitarlos. Más tarde, el emperador Juliano observó acérrimamente que, mientras que Constantino saqueó los templos, sus hijos los derribaron. En el 356 d.C. se volvió ilegal —castigado con la muerte— adorar imágenes.[276] La ley adoptó un tono agresivo inédito hasta entonces. Se empezó a describir a los «paganos» como

«locos» cuyas creencias debían ser «erradicadas completamente», mientras que el sacrificio era un «pecado» y cualquiera que llevara a cabo tal maldad sería «golpeado por la espada vengadora».[277]

Esto no significa que, en el siglo posterior a la conversión de Constantino, no hubiera periodos de calma; los hubo. Se produjeron pausas e incluso revocaciones de la persecución. A mitad de siglo, bajo los reinados de Valentiniano I y de su hermano Valente, la interferencia estatal se redujo. El mandato del emperador Juliano —el Apóstata, como las siguientes generaciones de cristianos llamarían desdeñosamente a este gobernante no cristiano— fue, por supuesto, otro lapso de calma. Pero el reinado de Juliano fue breve y, apenas medio siglo después de Constantino, ya era demasiado tarde para revertir la erosión que había dado comienzo. Juliano, dijo un cristiano a sus feligreses, no era más que «una nube que se deshará con toda rapidez».[278] Tenía razón.

Cuando Teófilo atacó el Serapeo, las leyes estaban de su lado. Pero muchos cristianos estaban tan dispuestos a atacar los templos demoníacos que no esperaron a la aprobación legal. Décadas antes de que las leyes del país se lo permitieran, fervorosos cristianos empezaron a cometer feroces actos de vandalismo contra sus vecinos «paganos». La destrucción en Siria fue particularmente salvaje. Los monjes sirios —sin miedo, desarraigados, fanáticos— se volvieron célebres tanto por su vehemencia como por la violencia con que atacaban templos, estatuas y monumentos, e incluso, se decía, a cualquier sacerdote que se opusiera a ellos. Libanio, el gran orador griego de Antioquía, mostró su repulsión por la destrucción que había contemplado. «Estos hombres —escribió—, se dirigen corriendo a los santuarios con palos, piedras y hierro. Otros incluso, por carecer de estas armas, se valen de sus manos y sus pies. Acto seguido, los santuarios se

convierten en presa […], los techos son abatidos, destruidos los muros, las estatuas son tiradas por el suelo, arrancados de su base los altares, mientras que a los sacerdotes solo les queda callar o perecer […]. Así pues, se difunden por los campos a la manera de torrentes que devastan las tierras.»[279] Libanio habló elegíacamente de un inmenso templo en la frontera con Persia, un maravilloso edificio con un precioso techo, en cuyas frescas sombras se erigían numerosas estatuas. Ahora, decía, «se ha perdido y está destruido, motivo de llanto para los que contemplaron la catástrofe» y para quienes nunca lo verán.[280] Ese templo había sido tan impresionante, dijo, que incluso hubo quien sostuvo que era tan espléndido como el templo de Serapis, al cual, añadió, incurriendo en una ironía que no pasó desapercibida a los historiadores posteriores, «ojalá jamás le pase lo mismo».[281]

Esos monjes no solo eran vulgares, apestosos, maleducados y violentos, sino que además, decían sus críticos, eran unos farsantes. Simulaban llevar una vida de autonegación y austeridad, pero en realidad no eran más que matones borrachos, una tribu que vestía túnicas negras y cuyos miembros «son más glotones que los elefantes y tanto trabajo dan a los que acompañan su bebida con sus cantos». Después de sus actos de devastación, esos hombres, decía el orador griego, «pretenden ocultar estos excesos con una palidez que se han procurado de modo artificial» y simulaban ser de nuevo monjes santos y sacrificados.[282] Puede que fueran borrachos, pero como vio Libanio, eran ferozmente efectivos. «Una vez que el primero [de los templos] ha quedado en ruinas, se produce una estampida en busca de un segundo y un tercero, de forma que empalman trofeo con trofeo», y todo esto «contra la ley».[283]

A medida que se acercaba el final del siglo, terminó el período de indulgencia. En las décadas de los 380 y los 390,

se empezaron a emitir leyes contra todo ritual no cristiano con una creciente rapidez y ferocidad. En el 391 d.C., el emperador Teodosio, un ferviente cristiano, aprobó una ley extraordinaria. «A ninguna persona se concederá el derecho a realizar sacrificios, ninguna persona podrá acercarse a los templos, ninguna persona adorará los santuarios.» Tampoco nadie podía «con maldad secreta» venerar a sus dioses domésticos o prenderles velas o ponerles coronas o quemarles incienso.[284] Después, en el 399, se decretó una ley nueva y más terrible. Se anunciaba que «si hubiera algún templo en los distritos rurales, serán derribados sin altercados ni tumultos. Puesto que cuando sean derribados y eliminados, la base material para toda superstición será destruida».[285]

Se ha sostenido que las leyes contra los «paganos» eran simple ruido; ninguna tropa imperial las aplicó en las provincias y el número de leyes da a entender que eran inefectivas. Como un maestro que tiene que repetirle a su clase que guarde silencio, su frecuencia indica su impotencia, como de hecho admite de manera petulante una ley. «Hemos sido obligados —dice con fatiga—, por la locura de los paganos [...] a repetir las regulaciones que hemos ordenado». Pero la repetición no significaba necesariamente que una ley fuera inefectiva; también podía significar que requería una aclaración.[286] Estos edictos eran más que meras palabras, y es hipócrita sugerir lo contrario. Daban carta blanca a los cristianos para eliminar los demonios de los pecaminosos paganos.

Un gran número de cristianos estaba dispuesto y esperando la oportunidad de hacer justo eso. No siempre teniendo en cuenta Marcos 12:31 tanto como habrían debido, muchos se negaron a amar a sus vecinos politeístas e hicieron campaña para reducir sus templos a escombros. Los obispos presionaron a sus gobernantes para que aprobaran nuevas leyes y después utilizaron a sus congregaciones como soldados

de facto para llevar a cabo las demoliciones.

A medida que las leyes se fueron tornando cada vez más excesivas, el alcance de la destrucción aumentó, como lo hizo la libertad con la que se llevaba a cabo. En un momento dado, probablemente justo antes del ataque al templo de Serapis, un tal Marcelo se convirtió en «el primero de los obispos en cumplir un edicto y destruir los santuarios de la ciudad encomendada a sus cuidados».[287] Luego, en el 392, cayó el Serapeo. Casi ningún acontecimiento, con la excepción del saqueo de Roma por los visigodos en el 410 d.C., resonaría con más fuerza en la literatura de la época.[288] Su colapso no se oiría en los siglos posteriores; en el nuevo mundo cristiano esta era una historia, una de tantas, que sería olvidada en silencio.

Las hagiografías y las historias convirtieron los ataques en himnos. En la Francia del siglo IV, san Martín, o eso cuenta orgullosamente la *Vida de Martín*, «prendió fuego al santuario más antiguo y famoso» para luego continuar con otro templo en una aldea distinta. Allí, «demolió completamente el templo perteneciente a la falsa religión y redujo a polvo todos los altares y todas las estatuas».[289] El de Martín no era un caso anómalo. Entusiasmado por su éxito en el templo de Serapis, el obispo Teófilo siguió demoliendo numerosos santuarios en Egipto. La hagiografía no documenta esos ataques como actos de vandalismo deplorables o, siquiera, vergonzosos, sino como prueba de la virtud santa. Algunos de los santos más famosos de la cristiandad occidental comenzaron sus carreras —como gustan de alardear estas narraciones— demoliendo santuarios. Benito de Nursia, el reverenciado fundador del monasticismo occidental, también fue famoso por destruir antigüedades. Su primer acto al llegar a Montecassino, en las afueras de Roma, fue hacer pedazos una antigua estatua de Apolo y destruir el altar del santuario. No se detuvo allí, sino que recorrió el área «derribando a los

ídolos y destruyendo las arboledas en la montaña […] y no se dio descanso hasta que hubo eliminado todo rastro de paganismo en esos lugares».[290] Naturalmente, la hagiografía no es historia y uno debe leer esta clase de relatos con, en el mejor de los casos, precaución. Pero aunque no cuenten toda la verdad, sin duda revelan una verdad; que muchos cristianos se sentían orgullosos, incluso exultantes, por esa destrucción.

Más al sur, intervenía el incendiario predicador Juan Crisóstomo o Juan Boca de Oro. Este hombre era tan carismático que las muchedumbres cristianas se apretaban en la iglesia de Antioquía para escucharlo, con los ojos brillantes, y después se marchaban en cuanto terminaba «como si», afirmó él mismo, con una notable carencia de humildad monástica, «fuera la interpretación de un concierto».[291] Crisóstomo no era más que un fanático. Al oír que Fenicia seguía «sufriendo la locura de los ritos de los demonios», envió a violentos grupos de monjes, financiados por las mujeres piadosas de su congregación, a destruir los santuarios de la zona. «Por lo tanto», concluía el historiador Teodoreto, «los santuarios de los demonios que quedaban fueron completamente destruidos».[292] Un fragmento de papiro muestra al obispo Teófilo de pie y triunfante sobre una imagen de Serapis, con la Biblia en la mano, mientras que a la derecha se puede ver a los monjes atacando el templo. San Benedicto, san Martín, san Juan Crisóstomo; los hombres que lideraron estas campañas de violencia no eran excéntricos incómodos sino hombres que pertenecían al corazón de la Iglesia.

De manera evidente, Agustín daba por hecho que sus congregantes participarían en la violencia e insinuaba que tenían razón al hacerlo; derribar templos, ídolos y arboledas, dijo, no era más que una clara prueba de que, «al hacerlo así, no honramos, sino que detestamos el objeto».[293] Tal

destrucción, recordó a sus feligreses, era el mandamiento expreso de Dios. En el 401 d.C., Agustín dijo a los cristianos de Cartago que destruyeran objetos paganos porque, afirmó, eso era lo que Dios quería y ordenaba. Se ha dicho que murieron sesenta personas en los disturbios avivados por este estallido de retórica incendiaria.[294] Un poco antes, una congregación de Agustín, ansiosa por saquear los templos de Cartago, había empezado a recitar el Salmo 83: «Sean afrentados y turbados para siempre —cantaban con sombría intención—. Y sean deshonrados y perezcan».[295]

Es evidente que esta violencia no era solo un deber cristiano, también fue, para muchos, una manera muy agradable de pasar la tarde. Los que llevaban a cabo los ataques cantaban mientras hacían pedazos los viejos mármoles y reían a carcajadas al destruir las estatuas. En Alejandría, las imágenes de «idolatría» se sustrajeron de las casas privadas y los baños y se quemaron y despedazaron en una jubilosa manifestación pública. Una vez hubo terminado el asalto, los cristianos «se marcharon, alabando al señor por la destrucción de tal error de demonios e idolatría».[296] Las estatuas rotas eran en sí mismas otro motivo de hilaridad, y sus restos fragmentados una ocasión para «las risas y el desprecio».[297] Aparecieron cánticos que celebraban estos ataques. Los peregrinos coptos que visitaron la ciudad de Hermópolis, en Egipto, pudieron unirse a sus compañeros de fe cuando estos cantaban un himno local a la destrucción.[298] Los guerreros de Dios disfrutaban mucho de los pertinentes insultos humorísticos. En Cartago, se celebraba un rito religioso anual en el que con gran ceremonia se cubría de oro la barba de una estatua de Hércules; a principios del siglo V, algunos cristianos la «afeitaron» burlonamente. Fue, para ellos, un momento de gran hilaridad. Para los politeístas que lo observaron, era una profanación.

Las estatuas, que eran el hábitat mismo de los demonios,

sufrieron algunos de los ataques más crueles. No era suficiente limitarse a derribarlas, había que ser humillar, deshonrar, torturar, desmembrar y neutralizar al demonio en su interior. Un tratado judío conocido como el *Avodá Zara* daba instrucciones detalladas sobre cómo maltratar adecuadamente a una estatua. Se puede profanar una estatua, recomendaba, «cortando la punta de su oreja o nariz o dedo, al golpearla —aunque su volumen no quede disminuido— queda profanada». El tratado advertía que simplemente derribar la estatua, escupir en ella o arrastrarla o cubrirla de tierra no era suficiente, aunque un cristiano ingenioso podía regodearse en todo eso como una añadida humillación a los demonios que contenía.[299]

En ocasiones, como sucede con el busto de Afrodita en Atenas, las estatuas parecen haber sido «bautizadas» con profundas cruces talladas en la frente. Si se trataba de un «bautismo», entonces quizá este ayudara no solo a neutralizar el demonio del interior, sino también a derrotar cualquier demonio personal que pudiera surgir al mirar esas hermosas figuras desnudas. Una estatua desnuda de Afrodita era, escribió asqueado un historiador cristiano, «más vergonzosa que la de cualquier prostituta frente a un burdel»[300] y, como una prostituta, Afrodita y su rollizo trasero y sus pechos desnudos podían incitar al demonio de la lujuria en el espectador. Era mucho menos fácil sentir deseo por una estatua que tenía una cruz tallada en la cabeza, los ojos cegados y la nariz arrancada de la cara. Las estatuas eróticamente atractivas sufrieron más que las castamente vestidas. Todavía hoy podemos ver las consecuencias de esta retórica. El una vez atractivo Apolo con la nariz cortada en un museo; una estatua de Venus que estaba en una casa de baños a la que le desfiguraron con un cincel los pezones y el pubis; una estatua de Dioniso a la que le mutilaron la nariz y le arrancaron los genitales.

Estos ataques podían ser beneficiosos para Dios, pero tampoco carecían de utilidad para los cristianos locales. La gente se construía casas con las piedras de los templos demolidos. Si se miran con detalle algunos edificios situados en el oriente del Imperio romano, se pueden observar restos de la tradición clásica en la nueva arquitectura cristiana; un par de piernas cortadas aquí, la parte superior de una elegante columna griega allá. Una ley anunció que había que utilizar las piedras de los templos demolidos para reparar calzadas, puentes y acueductos.[301] En Constantinopla, lo que había sido un templo de Afrodita se utilizó para almacenar las cuadrigas de un burócrata.[302] Los escritores cristianos se deleitaban con estas pequeñas humillaciones. Como se regocijaba uno de ellos, «vuestras estatuas, vuestros bustos, los instrumentos de vuestro culto han sido subvertidos, yacen en el suelo y todo el mundo se ríe de vuestros engaños».[303]

Los «pecaminosos» paganos, que de repente se encontraban rodeados por turbas airadas de cristianos, sentían más bien que no eran ellos quienes pecaban sino que se iba a pecar contra ellos, de manera que, en rechazo a la destrucción de sus monumentos sagrados, ofrecieron resistencia. Unos politeístas encolerizados capturaron y quemaron vivo al obispo Marcelo, violento destructor de templos.[304] En la década de los 420, se arrasaron en Cartago el templo de la diosa romana Celeste y todos los santuarios cercanos. No fue nada insignificante; el santuario de Celeste tenía un kilómetro y medio de largo. Los paganos protestaron vehementemente, pero con impotencia. «Los ídolos que Cristo hizo pedazos, jamás los volverá a restaurar el artesano —celebró Agustín—. ¡Qué auge no tuvo el reino de la diosa Celeste en Cartago! ¿En dónde está ahora su reino?»[305] Durante la destrucción podían producirse peleas y, en el proceso, a veces morían cristianos, lo cual no era necesariamente malo para ciertas mentalidades cristianas; una

corona de mártir esperaba, por supuesto, a quienes morían así. Alentados por este tentador incentivo, hubo quien fue más allá, y algunos cristianos lanzaron ataques intencionadamente provocativos, no tanto para destruir como para ser destruidos y lograr con ello el martirio. Parece que este proceso se descontroló. Ya a principios del siglo IV, algunos obispos hispanos se vieron incitados a declarar que «si alguien rompe ídolos y resulta muerto en el lugar», no recibiría, a pesar de todo, la corona de mártir.[306]

La destrucción no se limitaba a las propiedades públicas. Los grupos de cristianos no tardaron en entrar en las casas y casas de baños y arrancar las estatuas sospechosas, que se quemaban públicamente una vez encontradas. A veces, de acuerdo con las crónicas cristianas, ese vandalismo tuvo lugar sin la necesidad de la acción humana; la mera presencia de la devoción era suficiente para hacer que las estatuas se autodestruyeran. Como afirma la hagiografía (un tanto dudosa) de un obispo de Gaza, cuando este se acercó con una cruz a una estatua «el demonio que moraba en la estatua […] salió del mármol con gran confusión y derribó la propia estatua y la rompió en muchos pedazos». Esa buena obra era milagrosa en sí misma, pero además tuvo otro beneficioso daño colateral. Como cuenta con satisfacción nuestro hagiógrafo, «dos hombres de los idólatras se encontraban junto a la base sobre la que estaba la estatua, y cuando cayó, se hincó en la cabeza de uno de los dos, y al otro le partió el hombro y la muñeca. Puesto que estaban los dos allí riéndose de la santa multitud».[307]

Las narraciones cristianas se deleitan con esos accidentes fortuitos. Los apócrifos (e igualmente dudosos) *Hechos de Juan* cuentan lo que pasó cuando el apóstol Juan viajó a Éfeso y fue al famoso templo de Artemisa, una de las siete maravillas del mundo antiguo. Juan llegó en un día de fiesta, de modo que mientras todos los lugareños vestían de blanco y

celebraban, Juan, vestido de negro, entró en el templo y se puso a predicar contra sus costumbres impías. Después, con la ayuda divina, hizo que el altar se partiera en muchos pedazos, que cayeran todas las inscripciones del santuario y que las imágenes de los dioses se derrumbaran. Como si no hubiera sido suficiente, después «la mitad del templo cayó de modo que el sacerdote resultó muerto por el golpe de la caída del [techo]». Después de esta satisfactoria actuación, los efesios, tras rasgarse las vestiduras y llorar debidamente, entraron en razón al instante y se pusieron a adorar al único Dios verdadero.[308]

Al igual que el martirio, esta santa e importante tarea no requería conocimientos o habilidades especiales. Si bien se podían requerir meses de esfuerzo, años de experiencia y siglos de conocimiento acumulado para construir un templo griego, hacía falta poco más que fanatismo y paciencia para destruirlo. Al final del siglo IV, cuando las leyes contra los paganos estaban alcanzando su momento más agresivo, se dijo que el obispo Marcelo había destruido el vasto y aún muy popular templo de Zeus en Apamea con sus oraciones y la ayuda de un hombre que «no era constructor, ni albañil, ni artesano de ninguna clase». Hoy, Marcelo es adorado como un santo en la Iglesia ortodoxa.[309]

Pero incluso los relatos cristianos presentan con frecuencia a estos destructores como chapuceros incompetentes. Marcelo lanzó numerosos intentos fallidos de ataque contra ese antiguo templo, antes de lograr que se viniera abajo (resultó que un «negro demonio» había estado frustrando su propósito).[310] Los esfuerzos de san Martín en Francia también estuvieron al borde del desastre. Mientras quemaba un templo antiguo, su triunfo casi se le vuelve en contra cuando, en mitad del incendio, las llamas crecieron, escaparon a su control y casi incendian la casa adyacente; Martín apenas logró impedir este desastre de relaciones

públicas trepando al tejado de la casa e interponiéndose en el camino de las llamas que se abalanzaban sobre él.[311] Tal incompetencia encaja con algunas pruebas arqueológicas. Una parte del friso del Partenón, por ejemplo, pudo salvarse porque estaba muy alta y la pendiente bajo el templo era tan inclinada que resultaba difícil ver las figuras ofensivas.

Hoy en día, las historias de ese periodo, si mencionan tal destrucción, dudan en condenarla abiertamente. La edición de 1965 de *The Penguin Dictionary of Saints* registra con poco más que una divertida indulgencia que Martín de Tours «no era averso a la destrucción forzosa de los santuarios paganos».[312] En la historiografía moderna, quienes llevan a cabo y alientan los ataques rara vez son descritos como violentos, crueles o desalmados: son simplemente «fervorosos», «píos», «entusiastas» o, en el peor de los casos, «excesivamente vehementes». Como afirma el académico John Pollini: «Los estudios modernos, influidos por un sesgo cultural judeocristiano», con frecuencia han pasado por alto o minusvalorado estos ataques, e incluso, en ocasiones, «han presentado la profanación cristiana desde un punto de vista positivo».[313] La importancia de los ataques queda reducida, tanto de manera implícita, por la poca atención que se les presta, como incluso, en ocasiones, de manera explícita. No deberíamos exagerar la importancia de estos acontecimientos, ha sostenido un influyente estudioso; no deberíamos «amplificarlos excesivamente», puesto que esas profanaciones «pueden haber sido la obra de una minoría resuelta, llevada a cabo con rapidez».[314]

Quizá las actuaciones se llevaron a cabo con rapidez. Pero los efectos de esos actos fueron profundos y duraderos. De hecho, así es como los cristianos querían que fuese; esa era la intención. Una y otra vez, se afirma que la destrucción violenta de un templo provocó la conversión casi instantánea de los lugareños. En Alejandría, después de la destrucción del

templo de Serapis, muchos, «habiendo condenado este error y percatándose de su maldad, abrazaron la fe de Cristo y la verdadera religión». Según esta fuente cristiana, los alejandrinos se convirtieron porque se les habían abierto los ojos. Es fácil hacer otra lectura de su conversión; estaban aterrorizados. En Gaza, después de ver cómo una estatua se hacía pedazos ante la aparición de una cruz, se dijo que treinta y dos hombres y siete mujeres se convirtieron al instante.[315] Cuando Marcelo destruyó el gran templo de Zeus en Apamea, este cayó con un estruendo tan fuerte que todos los habitantes de la ciudad echaron a correr. Por supuesto, «en cuanto la multitud oyó el vuelo del demonio hostil, rompieron a cantar un himno de alabanza al Señor». [316]

Los no cristianos cultos se oponían a la violencia. Libanio, que pasaría a la historia como el último de los grandes «oradores paganos», protestó de manera vehemente. La Iglesia podía declarar que estaba consiguiendo muchos conversos por medio de estos ataques, pero se trataba, dijo Libanio, de un disparate: «No te pase desapercibido que se refieren a conversos aparentes, no de convicción. Pues no han abandonado sus propias creencias, aunque digan que sí». En cuyo caso, proseguía, «¿en qué ha progresado su posición, si la conversión de estos es solo palabra, pero le falta la práctica? No cabe duda de que en cuestiones como estas hay que servirse de la persuasión, no de la fuerza».[317] Algunos de los más importantes oradores del mundo antiguo dieron un paso adelante para defender la larga tradición imperial de pluralismo religioso y, sí, también de tolerancia.(10)[318] Otro orador llamado Temistio reprodujo los argumentos de Libanio en un discurso pronunciado en el 364 d.C. La gente, dijo, siempre había adorado a distintos dioses, y no había nada de malo en ello. Al contrario, la ley divina establece «que el alma de cada cual sea libre para elegir el camino que

crea mejor para practicar su piedad. Y esta ley jamás podrán violarla confiscaciones ni suplicios ni torturas: podrán disponer del cuerpo y acaso darle muerte, pero el alma partirá llevándose consigo, conforme a la ley, su libertad de pensamiento, aunque la lengua hubiera sufrido violencia». [319]

Los cristianos no estaban de acuerdo y se enorgullecían de las conversiones que tenían lugar tras una demostración de fuerza. En Cartago, dos funcionarios imperiales destruyeron los templos de los «falsos dioses» y rompieron sus estatuas. Según los cristianos, este pequeño estallido de brutalidad tuvo un agradable efecto vigorizante entre los pobladores. Como señaló Agustín con satisfacción, «desde entonces hasta el presente, en un espacio de casi treinta años, ¿quién no echa de ver cómo se ha aumentado el culto del nombre de Cristo, sobre todo desde que se hicieron cristianos muchos de aquellos que eran apartados de la fe […]?».[320] En la Galia, después de contemplar en silencio cómo san Martín pulverizaba su antiguo templo, se dice que los aldeanos «se dieron cuenta de que la voluntad divina los había dejado sin palabra y aterrorizados para evitar que se resistieran al obispo, y como resultado casi todos ellos se convirtieron a Jesús». San Martín, alentado, se puso a destruir otro templo en otra aldea. Sus buenos esfuerzos ejercieron un efecto doblemente beneficioso sobre los no creyentes de la Galia, «porque en aquellos lugares donde había destruido los santuarios paganos, inmediatamente construyó iglesias o monasterios». [321] Es muy probable que utilizase las mismas piedras. Se podría descartar la hagiografía de Martín como pura ficción, pero la arqueología da crédito a su objetivo general, la Galia empezó a cristianizarse cada vez más alrededor de la época del episcopado de Martín.

Destruir templos, destrozar estatuas, aterrorizar a ciudadanos. Todo dista mucho de la pacífica ficción de la historia de los Siete Durmientes. Para comprender lo que realmente sucedió en este periodo, imaginemos por un momento una historia paralela, una historia a la que la arqueología de Éfeso puede añadir un pequeño hecho concreto. Imaginemos por un momento que había otro durmiente, un octavo hombre que, como los cristianos, se sumió en un estupor divino aquel día del 250 d.C. Imaginemos que también él se hubiera despertado, quizá un siglo más tarde, y que también él entrara a pie en la ciudad que en el pasado hubo conocido.

Casi de inmediato, este adorador de los antiguos dioses, como Malco, se habría dado cuenta de que algo fundamental había cambiado. Si hubiera entrado por una de las grandes puertas de la ciudad, no se habría percatado simplemente de la cruz triunfante. Casi sin duda habría visto que el elegante relieve del lateral de la puerta había sido violentamente mutilado. Al seguir caminando, más cosas le habrían hecho sentir incómodo; las puertas de los templos, algunos de los cuales se habían fundado mil años antes, estaban desguarnecidas y destrozadas; habían desaparecido muchas de las estatuas que en el pasado estaban colocadas en los nichos de los templos. Si, después, nuestro durmiente hubiera realizado una visita a los baños de la ciudad, situados en el puerto, se habría percatado de más profanaciones; en una calle, una imagen de Artemisa había sido desfigurada; en los baños, el nombre de la misma diosa se había borrado del pedestal en el que una vez estuvo. En todas partes, habría visto numerosas figuras atacadas con saña. Ni siquiera una estatua del propio emperador Augusto había salido indemne y, con la nariz arrancada, tenía ahora una cruz cristiana en la frente.

Y, si nuestro imaginario durmiente hubiera seguido andando, se habría topado con una última imagen que le habría señalado el origen de toda esa destrucción. Porque allí, justo en el centro de la ciudad de Éfeso, había una gran cruz de madera. Si hubiera echado un vistazo a la base, habría visto unas grandes letras griegas mal talladas. Allí, bajo la cruz, se leía una inscripción hecha por un hombre de la ciudad llamado Demeas, que con enfáticas mayúsculas anunciaba: «Habiendo destruido una artera imagen de la demoníaca Artemisa, Demeas puso esta señal de la verdad, honrando tanto a Dios, el ahuyentador de ídolos, como a la cruz, símbolo victorioso e inmortal de Cristo».[322]

A finales del siglo IV, el orador Libanio observó qué ocurría y lo describió desesperado. Él y otros adoradores de los antiguos dioses veían, sus templos «en ruinas, sus rituales prohibidos, sus altares derribados, sus sacrificios suprimidos, sus sacerdotes expulsados y sus propiedades divididas entre un puñado de granujas».[323]

Son palabras conmovedoras y transmiten una imagen impactante. Pero en las historias cristianas, los hombres como Libanio apenas existen. La voces de los adoradores de los antiguos dioses aparecen rara vez o nunca. Pero estaban ahí. Algunas, como la de Libanio, han llegado hasta nosotros. Muchas otras voces debieron expresar sentimientos parecidos. Se cree que cuando Constantino llegó al trono, un 10 por ciento del imperio, como mucho, era cristiano. Esto no significa que los demás fueran fervientes adoradores de Isis o de Júpiter; la popularidad de los diferentes dioses aumentaba y descendía con el tiempo, y el espectro de la creencia clásica iba del firme creyente al completo escéptico. Pero lo que es seguro es que alrededor del 90 por ciento no era cristiano. Al final de ese primer y tumultuoso siglo de gobierno cristiano, las estimaciones sugieren que estas cifras se habían invertido; entre un 70 y un 90 por ciento del imperio era entonces

cristiano.[324] Una ley de la época declaraba, de manera completamente falsa, que ya no quedaban más «paganos». Ninguno. La agresividad de esa afirmación es extraordinaria. Los cristianos estaban decretando el fin de la existencia de los malvados «paganos». En las presuntuosas palabras de un relato triunfalista: «La fe pagana, hecha dominante durante tantos años, mediante tantos dolores, tanto gasto de riqueza, tantos hechos de armas, ha desaparecido de la tierra.»[325]

No era cierto. Sin embargo, está claro que había tenido lugar un giro asombroso. Decenas de millones de personas se habían convertido —o decían haberse convertido— a una nueva y extraña religión en menos de una centuria. Las religiones que habían perdurado siglos morían con una rapidez extraordinaria. ¿Y si alguno de estos millones no se convertía por amor a Cristo, sino por miedo a quienes hacían cumplir su palabra? No importaba, sostenían los predicadores cristianos. Mejor tener miedo en esta vida que arder en la siguiente.

Los adoradores de los antiguos dioses imploraban elocuentemente tolerancia a la élite cristiana. Una de las peticiones más famosas fue suscitada por una disputa acerca de un altar. El Altar de la Victoria había permanecido en el Senado de Roma durante siglos, y durante siglos los senadores romanos habían realizado ofrendas en él antes de las reuniones del Senado. Se trataba de una costumbre antigua que se remontaba a Augusto y era muy respetada. Pero los cristianos empezaron a considerar cada vez más intolerable tener que compartir el Senado con ídolos y respirar lo que ellos consideraban un demoníaco humo contaminante. Después de décadas de vacilaciones en un sentido y el contrario, en el 382 d.C., el emperador cristiano Graciano ordenó que se retirara el altar.

Los senadores de Roma —en todo caso, los que todavía adoraban a los antiguos dioses— estaban consternados. No se

trataba solo de una ruptura total con la tradición, era un grave insulto a los dioses. El brillante orador Símaco escribió una apelación. En primer lugar, rogó al emperador que permitiera la diferencia religiosa entre sus súbditos. Haciéndose eco de Herodoto, Celso, Temistio y muchos otros predecesores, señaló que «cada uno tiene sus propias costumbres, sus propios ritos» y que la humanidad no está capacitada para juzgar cuál de ellos es mejor, «cuando todo razonamiento está velado». No pide ninguna restricción al cristianismo. «No se puede llegar por un solo camino a un secreto tan grande», dice. Se puede despachar esto como un mero acto de pragmatismo y habilidad política, y es verdad que Símaco no estaba en posición de pedir más. Pero eso sería demasiado cínico; independientemente de si el politeísmo grecorromano era en verdad «tolerante», no hay duda de que las formas antiguas eran liberales y generosas. Los hombres como Símaco no querían cambiar esa costumbre. O, como dijo este a sus intolerantes gobernadores cristianos: «Ahora exponemos ruegos, no controversias».[326]

Símaco quizá no quería controversias, pero precisamente los cristianos se veían a sí mismos librando una batalla. Para un cristiano, el hecho de razonar no implicaba ninguna ambigüedad; todo estaba explícitamente contado en la Biblia. Y la Biblia, en esa cuestión, era clara. Como decían las atronadoras palabras del Deuteronomio, no era tolerancia lo que se requería frente a otras religiones y sus altares. Al contrario, los fieles debían arrasarlos.[327] Ningún cristiano podía estar de acuerdo con las pequeñas objeciones relativistas de Símaco. Para un cristiano no existían visiones diferentes pero igualmente válidas. Había ángeles y había demonios. Como ha señalado el académico Ramsay MacMullen, «no se podía llegar a un pacto con el Demonio».[328] Y como dejaron claro los cristianos en mil sermones intimidantes y en un centenar de violentas leyes, los objetos

asociados con otras religiones pertenecían al Señor Oscuro. «La adoración del demonio», denunció un cristiano, «consiste en rezos en los templos de ídolos, honores pagados a ídolos sin vida, el encendido de lámparas o la quema de incienso». [329] Símaco fracasó. Su petición se ignoró.

Unos veinte años más tarde, en el 408 d.C., apareció uno de los pronunciamientos más fieros hasta el momento. «Si aún queda alguna imagen en los templos y los santuarios —decía esta nueva ley—, serán reducidas a la nada […]. Los edificios de los templos que están situados en ciudades o pueblos o fuera de las ciudades serán vindicados para uso público. Los altares se destruirán en todos los lugares.»[330]

Los viejos cultos romanos se desmoronaban. Y aunque Símaco fracasó —o quizá porque fracasó— sus palabras siguen teniendo una fuerza terrible. «Por eso os rogamos que haya paz para los dioses patrios […]. Es razonable considerar único lo que todos honran. Contemplamos los mismos astros, el cielo es común a todos, nos rodea el mismo mundo. ¿Qué importancia tiene con qué doctrina indague cada uno la verdad?»[331]

9

LOS TEMERARIOS

Porque la sabiduría de este mundo es necedad para con Dios.

Corintios I, 3:19

Los llamaban los «parabalanos», los temerarios.[332] Al principio, el nombre era un cumplido. Bajo el abrasador sol de Alejandría, en esa ciudad situada en el cruce de caminos de transitadas rutas comerciales, alguien tenía que llevarse los cuerpos de los enfermos y los débiles —por no hablar de los que solo eran desagradablemente pobres— y hacerlo rápido, para proteger a los demás.

La ciudad sabía lo devastadora que podía ser una peste. Ciento cincuenta años antes, había aparecido en Alejandría una nueva enfermedad, después se había expandido por el resto del imperio y había matado a millones. Luego, unos cien años más tarde, llegó la plaga de Justiniano. Sus síntomas eran aún más abominables; aparecían bubones, seguidos bien por el coma, por el delirio, por un dolor agonizante, por «pústulas negras tan grandes como una lenteja», por vómitos de sangre y, finalmente, por la muerte.[333] La plaga fue más devastadora que la anterior; murieron veinticinco millones de personas.

El trato con los muertos y los moribundos en una ciudad

antigua resultaba, por lo tanto, un trabajo esencial que, como la mayoría de los trabajos esenciales, se despreciaba. En la Alejandría del siglo V, los hombres que se ofrecían para hacer este trabajo eran los parabalanos, unos temerarios y jóvenes cristianos lo suficientemente valientes como para ejercer de camilleros en ese mundo sin medicinas.[334] Esos hombres, en muchos sentidos, estaban en lo más bajo de la escala social; no eran ricos, ni letrados, ni siquiera sabían leer, pero tenían músculos, tenían fe y tenían la fortaleza de ser muchos.[335] Se estima que, a principios del siglo V, los parabalanos contaban con alrededor de ochocientos miembros solo en Alejandría; un ejército —y no utilizo esta palabra a la ligera— de hombres jóvenes dedicados al servicio de Dios.[336]

O, más precisamente, al servicio de sus representantes en la tierra, los obispos. Como ha señalado el estudioso Peter Brown, por esa época, en las ciudades de todo el imperio, los poderosos clérigos estaban empezando a reunir inmensos grupos de seguidores entre los hombres jóvenes y fuertes (en los dos sentidos de la palabra) creyentes. En Roma, quienes conformaban la feligresía del obispo eran conocidos como *fossores*, los cavadores que excavaban las famosas catacumbas de la ciudad. En Antioquía, eran los portadores de féretros quienes rodeaban a su patriarca. Estos hombres, en un principio, se habían reunido para hacer buenas acciones cristianas, pero podía recurrirse a ellos, como de hecho se hacía, para cosas terribles. El control que muchos obispos tenían sobre sus feligresías era firme hasta el punto de resultar inflexible. Eran los guardianes del cielo y, por tanto, podían cerrar esas puertas en la cara a quienes les disgustasen. En los siglos IV y V, los obispos controlaban de hecho las milicias de creyentes, y no tenían miedo de usarlas. En Roma, los cavadores frustraron una elección episcopal mediante una «alarmante» violencia. Como observó un prelado de una

manera un tanto engreída, los obispos eran «quienes calman los altercados, y [están] ansiosos por la paz, excepto cuando se ven conmovidos por alguna ofensa contra Dios o un insulto a la Iglesia», como recoge Brown.[337]

«Excepto»; con razón Brown ha llamado la atención sobre esa palabra. La paz solo se podía obtener con la aprobación de la Iglesia. El Cordero de Dios estaba ahora flanqueado por leones. Los cavadores de Roma eran temibles, pero fueron los parabalanos de Alejandría los que se harían famosos. Si molestabas al obispo de Alejandría, como bien sabían por propia experiencia los ciudadanos, este mandaba a algunos de los ochocientos parabalanos que te hicieran una visita. Eran la bronca personificada y se reunían en grandes grupos en el exterior del ayuntamiento, el teatro y los tribunales. Su mera presencia era suficiente para atemorizar a sus oponentes y hacer que se sometieran. Se los ha descrito como «terroristas caritativos», un extraño oxímoron, pero correcto. Estos hombres, en ocasiones, realizaban buenos actos, pero también sembraban el miedo. «Terror» es la palabra utilizada en los documentos legales romanos para referirse a ellos.[338]

Un día de la primavera del 415 d.C., los parabalanos irían mucho más allá de limitarse a amenazar con violencia. Ese día, cometieron uno de los asesinatos más infames de la temprana cristiandad.[339]

Hipatia de Alejandría había nacido en la misma ciudad que los parabalanos y, sin embargo, vivía a un mundo de distancia de ellos. Mientras los parabalanos pasaban los días trabajando laboriosamente entre los sucios y los moribundos, esta intelectual aristocrática trabajaba con abstractas teorías matemáticas y astrolabios. Hipatia no solo era una filósofa; era también una brillante astrónoma y la matemática más

importante de su generación. Los victorianos, que se sintieron fascinados por ella, le atribuyeron otras virtudes póstumamente. Un famoso cuadro la representa desnuda, apoyada en un altar, con su cuerpo núbil protegido por poco más que sus leonados rizos sueltos. Una novela sobre ella, obra del reverendo Charles Kingsley, autor de la novela infantil *Los niños del agua*, está repleta de emocionadas frases como «la más severa y mayor expresión de la belleza de la antigua Grecia» y cavilaciones sobre sus «curvados labios» y la «gloriosa elegancia y belleza de cada una de sus líneas».[340]

Esto, por desgracia, son patrañas románticas. Hipatia era, sin duda, una belleza, pero lejos de acomodarse, ella y sus sueltos rizos, en los altares, vestía siempre con el uniforme austero y discreto de la túnica de filósofo, que cubría todo su cuerpo. Estaba entregada a la vida de la mente y no a la de la carne, y se mantuvo virgen. Cualquier hombre con la osadía de intentar convencerla de que abandonara su resolución se encontraba con una respuesta inquebrantable. Se dice que uno de sus estudiantes se enamoró de ella y «al no ser capaz de controlar su pasión», le confesó sus sentimientos. Hipatia le respondió con brusquedad. «Llevó algunas de sus compresas y las arrojó delante de él, y dijo: "Tú amas esto, joven, y no hay nada hermoso al respecto".»[341] La relación, comprensiblemente, no fue más allá.

A principios del siglo V d.C., Hipatia se había convertido en una especie de celebridad local. Alejandría era una ciudad que, durante cientos de años, había estado a los pies de sus intelectuales. Casi tan pronto existió una ciudad en ese lugar, hubo una biblioteca, y, en cuanto hubo una biblioteca, se empezaron a acumular historias sobre ella, y en especial sobre su fundación. Según una de estas crónicas, Ptolomeo II, el gobernante de Alejandría, había escrito una carta a todos los reyes y gobernantes de la tierra, rogándoles que le mandaran las obras literarias de toda clase de autores «poetas o prosistas,

rétores y sofistas, médicos y adivinos, historiadores y todos los demás».[342] No solo en griego, sino en todos los idiomas. También se buscaron y reclutaron expertos de todas las naciones para que ejercieran como traductores. «A cada grupo [de sabios] le fueron confiados sus textos respectivos, y así se preparó de todos ellos una traducción al griego.»[343]

Nada iba a quedar excluido de esta ambiciosa nueva colección, ni siquiera la religión. De hecho, menos que nada la religión. Alejandro creía que para gobernar a la gente había antes que entenderla, y ¿cómo podías esperar comprender a un pueblo a menos que supieras a qué adoraban? Comprende eso y comprenderás sus almas; comprende el alma de una nación y serás capaz de controlarla. Con los textos religiosos se hicieron inmensos esfuerzos; se tradujeron dos millones de versos que se decía eran obra del profeta iraní Zaratustra. La primera traducción de la Biblia hebrea al griego, según cuenta la leyenda, se hizo allí en el siglo III a.C.

Era tanto una conquista intelectual como una investigación académica y, en ocasiones, podía resultar invasiva. Si hubieras atracado en el hermoso puerto de la ciudad en el siglo III d.C., habrían subido a tu barco los funcionarios del rey Ptolomeo III Evergetes. Estos habrían llevado a cabo un rápido registro de la nave, pero no en busca de mercancías de contrabando, sino de algo que allí era considerado mucho más valioso: libros. Si los encontraban, se confiscaban, se bajaban del barco y se copiaban. Las copias —los bibliotecarios eran plenamente conscientes de la falibilidad de los escribas y preferían los originales— se llevaban después de vuelta a los barcos y los originales se etiquetaban como «de los barcos» y se enviaban a la biblioteca.

Se escribió al Gobierno ateniense y se pidieron los ejemplares oficiales de las grandes tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, que se consideraban las copias más

rigurosas entre las existentes. Los atenienses, naturalmente, se negaron. Ptolomeo III les insistió. Pagaría un gran depósito, dijo, quince talentos, como prueba de su buena fe. Al final, convenció a los atenienses y estos mandaron sus tragedias. El desleal Ptolomeo hizo magníficas copias, con los mejores materiales de escritura, y después las mandó de vuelta al otro lado del mar. Atenas se quedó el dinero y las bonitas copias nuevas, pero Alejandría consiguió los mejores ejemplares.

Era una biblioteca de extraordinarias ambición y tamaño. El número de pergaminos que contenía es discutido, pero las estimaciones de la colección, que dan una idea de su alcance, son increíbles. Una considera que las propiedades de la biblioteca llegaban a unos inverosímiles 700.000 volúmenes en el siglo I a.C. Es probablemente absurdo, pero quizá hubiera hasta 500.000 pergaminos en el siglo III d.C. Sin duda, había tantos que por primera vez hubo que inventar un sistema de clasificación de los pergaminos para tenerlos todos localizados.

Fue con mucho la mayor biblioteca que el mundo había visto jamás y que vería en siglos. Las famosas bibliotecas monásticas posteriores palidecían en comparación; las primeras normalmente tenían alrededor de veinte libros, y hasta las bibliotecas más grandes del siglo XII contenían no más de unos quinientos, además, como es natural, esas colecciones estaban muy centradas en los textos cristianos. Hizo falta todo un milenio para que otra colección se acercara a lo que Alejandría había conseguido en términos de cantidad, aunque pasó aún mucho más tiempo antes de que cualquier otra biblioteca demostrara la misma insaciabilidad intelectual. En 1338, la biblioteca de la Sorbona de París, la más rica del mundo cristiano, en teoría ofrecía al préstamo 1.728 obras, 300 de las cuales, como señalaron los registros, ya se habían perdido.[344]

Alejandría no solo coleccionaba libros, sino también intelectuales. Se trataba a los estudiosos con reverencia y se les obsequiaba con maravillosas facilidades. La biblioteca y el Museion les ofrecían una existencia encantadora; había pasarelas cubiertas para pasear, jardines en los que descansar y una sala en la que dar conferencias. Casi todas las necesidades estaban cubiertas; los estudiosos recibían un estipendio de los fondos públicos, alojamiento y comidas, en un elegante comedor con el techo abovedado. De manera un tanto incongruente, es posible que también hubiera un zoo.

El objetivo de todo esto era atraer a los intelectuales del imperio. Y funcionó. Algunas de las mentes más brillantes del periodo clásico acudieron allí a escribir, leer, estudiar, aprovechar esas comidas gratis y, por supuesto, discutir. «En el populoso Egipto —escribió un ácido observador—, muchas ratas de biblioteca con vida de ermitaño son alimentadas y discuten incesantemente en el gallinero de las musas.»[345] El brillante matemático y físico Arquímedes, famoso por meterse en una bañera, advertir que el agua se movía y exclamar «¡Eureka!», había estudiado allí.[346] También lo había hecho Euclides, cuyo manual de matemáticas fue la base de la educación de esa disciplina hasta el siglo XX. Eratóstenes, que descubrió la circunferencia de la Tierra con un margen de error de tan solo ochenta kilómetros utilizando poco más que un palo y un camello, también estuvo allí, como lo estuvieron el poeta Calímaco, Aristarco de Samos, que propuso el primer modelo heliocéntrico del sistema solar, el astrónomo Hiparco, Galeno… El catálogo de los intelectuales de Alejandría es tan extraordinario como el de sus libros.

El padre de Hipatia, Teón, estudió allí. Fue un matemático de una perspicacia asombrosa, por no hablar de su longevidad; los comentarios sobre Euclides que escribió gozaban de tanta autoridad que conforman la base de las

ediciones modernas de sus textos. Si se lee a Euclides hoy, en parte, se está leyendo la obra del padre de Hipatia.

Nada dura para siempre. Al salir en su paseo diario en cuadriga por Alejandría, Hipatia cruzaba una ciudad muy distinta de la que disfrutaron sus antepasados. Cuando empezaba el siglo IV, hasta el horizonte había cambiado; el gran templo de Serapis, que antes había dominado el perfil de la ciudad, había desaparecido; mientras atravesaba la ciudad debía de ver otras profanaciones, menos graves pero aun así impactantes. Después de derrumbar el Serapeo, los cristianos emprendieron una victoriosa devastación, por toda la ciudad, de sus 2.500 santuarios, templos y edificios religiosos.[347] Los bustos de Serapis que habían estado en las calles, en los nichos, en las paredes y sobre las puertas (de manera muy similar a como hoy lo hace la Virgen María en los pueblos italianos) se habían eliminado, «limpiado». Los cristianos los habían «arrancado y apartado de tal manera que no quedó rastro o mención de [Serapis] o de cualquier otro demonio en ninguna parte. En su lugar, todos pintaron la señal de la cruz del Señor en las jambas de las puertas, entradas, paredes y columnas».[348] Más tarde, con una rotundidad aún más osada, tallaron cruces.

La vida intelectual de la ciudad se había visto afectada. Los últimos restos de la biblioteca habían desaparecido, desvaneciéndose junto con el templo. Muchos de los intelectuales de Alejandría también se habían ido, huyendo a Roma o a alguna otra parte de la península Itálica, o a donde pudieran para marcharse de esa aterradora ciudad.[349]

Sin embargo, aunque se había perdido mucho, también quedaba otro tanto. Al principio del siglo V, Alejandría aún ejercía su atractivo entre los intelectuales del imperio, e

Hipatia se movía en un círculo dorado. Se decía que cualquiera que quisiera estudiar filosofía viajaba largas distancias para llegar hasta ella, desde lugares tan lejanos como Roma, Libia o Siria. Algunos de los ciudadanos más ilustres de Alejandría le pedían consejo, lo que, parece, ella siempre proporcionaba con una alarmante franqueza.[350] Si alguien nuevo y notable visitaba Alejandría, una de las primeras cosas que hacía era acudir a Hipatia. Orestes, el aristocrático gobernador de Alejandría y uno de los hombres más importantes de la ciudad, se había convertido en un confidente, amigo y poderoso aliado; una alianza que, más tarde, resultaría peligrosa.[351]

En un mundo cada vez más dividido por límites sectarios, Hipatia mantuvo un comportamiento decididamente equidistante, tratando a no cristianos y cristianos con una igualdad meticulosa. El propio Orestes era cristiano. Personas de todas las fes se agolpaban para oír sus conferencias y acudían a su casa en tropel para oírla hablar. Los devotos se reunían a su alrededor constantemente. Quienes habían recibido sus enseñanzas llegaban a mostrar una agitación extática en sus alabanzas; eran los «afortunados» que podían sentarse a los pies de esta «hija luminosa de la razón».[352] Muchos de los pupilos de Hipatia tenían otras razones, más concretas, para considerarse afortunados; estaban entre los jóvenes más ricos y mejor educados del imperio. Cuando se encontraban lejos de Alejandría, se escribían unos a otros afectuosas cartas desde sus casas en el campo, ensalzando las virtudes de la simple vida rural con el entusiasmo de quienes nunca han tenido que llevar a cabo ni el más simple trabajo en el campo. Cuando un estudiante deseó mostrar su afecto por otro, le regaló un caballo.[353] En la última etapa de su mediana edad, Hipatia se había establecido como una de las figuras más respetadas de Alejandría. Toda la ciudad, como dijo efusivamente un admirador posterior, «la amaba de

manera natural y la tenía en una excepcional estima».[354]

No era cierto. En la primavera del año 415, las relaciones entre los cristianos y los no cristianos en Alejandría eran tensas. El cielo sobre la ciudad podía estar apenas oscurecido por algunas nubes blancas en rápido movimiento, pero en sus calles el ambiente —siempre beligerante— era más inestable que nunca. Para empeorar las cosas, la ciudad tenía un nuevo obispo, Cirilo. Después del fanático Teófilo, muchos alejandrinos debieron esperar que su próximo clérigo fuera más conciliador. No lo era. Pero su linaje ya daba pistas, porque a fin de cuentas era el sobrino de Teófilo. Y, fiel al carácter familiar, era un matón. Cirilo no llevaba mucho tiempo en el poder cuando demostró ser, en todo caso, más cruel que su tío. Hasta los cristianos tenían reservas sobre ese hombre brutal y ambicioso; era, como afirmó un consejo de obispos, «un monstruo, nacido y educado para la destrucción de la Iglesia». Y pocos años después de su llegada al poder empezó la violencia.

Los judíos estuvieron entre los primeros en sufrirla. La población de judíos en Alejandría era numerosa y, de acuerdo con la leyenda, se había beneficiado de la bibliomanía de la ciudad. Ptolomeo II —o eso dice esta cautivadora historia— estaba desesperado por encontrar estudiosos que pudieran traducir para él las misteriosas pero muy respetadas escrituras judías, con el fin de añadirlas a la colección de la biblioteca. Sin embargo, ningún griego era capaz de desentrañar la letra con la que estaban escritas. De modo que Ptolomeo pidió ayuda a los líderes judíos. Estos acordaron mandarle a algunos ancianos como traductores, pero establecieron varias condiciones. A cambio, querían que se liberara a alrededor de cien mil prisioneros de guerra judíos que estaban retenidos en la ciudad. Era un número enorme. Ptolomeo se lo pensó por un tiempo y después aceptó. Él consiguió los servicios de los traductores, alrededor de setenta; los prisioneros judíos

fueron liberados y la biblioteca obtuvo su traducción, que se conocería, en honor de los traductores, como la Septuaginta.[355] Pero entonces ya quedaba poco interés por las escrituras hebreas. De acuerdo con los sermones intimidatorios pronunciados por una nueva generación de intolerantes clérigos cristianos, los judíos no eran un pueblo de cuya antigua sabiduría pudiera aprenderse; eran, como los paganos, los odiados enemigos de la Iglesia. Unos años antes, el predicador Juan Crisóstomo había dicho que: «La sinagoga no es solo un burdel […] también es una guarida de ladrones y un hospedaje para bestias salvajes […] una morada de demonios […] un lugar de idolatría».[356] Los escritos de san Crisóstomo serían más tarde reimpresos con entusiasmo en la Alemania nazi.

En ese momento, en Alejandría, el latente desdén por los judíos estalló en abierta violencia. Un intento cristiano de regular las representaciones de baile y de teatro —al parecer muy del gusto de la población judía de la ciudad— inició una complicada cadena de represalias que llegaron a su punto culminante con un ataque judío a algunos cristianos. Varios murieron en el ataque, y Cirilo obtuvo el pretexto que necesitaba. Reunió a una turba de parabalanos, así como a otros que eran simplemente brutos y entusiastas, y se puso en marcha. «Marchó con ira sobre las sinagogas de los judíos y tomó posesión de ellas, y las purificó y las convirtió en iglesias.» «Purificar» en esos textos es, con frecuencia, un eufemismo justificatorio de «robar». Después, los cristianos completaron su trabajo purificando a los «asesinos» judíos de sus posesiones, despojándoles de todo lo que tenían, incluidas sus casas; los expulsaron de la ciudad y los obligaron a salir al desierto.[357]

Orestes contemplaba horrorizado. Era un hombre educado que, como su buena amiga Hipatia, se negaba a vivir la vida de acuerdo con directrices sectarias, a pesar del ambiente

cada vez más opresivo. El que era de manera evidente el hombre más poderoso de la ciudad, al mismo tiempo se veía incapaz de detener este alzamiento; el séquito de un gobernador no podía hacer frente a ochocientos musculosos saqueadores parabalanos. Además, Orestes sabía bien lo empecinado que podía ser Cirilo; el obispo ya había intentado que sus espías agredieran a Orestes, ordenándoles que siguieran al gobernador mientras recorría la ciudad para resolver sus asuntos y, presumiblemente, también mientras visitaba a Hipatia. Rodeado de informantes, incapaz de responder, Orestes hizo lo único que podía ante la agresión de Cirilo; escribió al emperador para quejarse de lo sucedido.

Cirilo, a su vez, fue a ver a Orestes. Si Orestes esperaba una disculpa de este hombre beligerante, debió de llevarse una decepción. Lo que recibió, en cambio, fue piedad. Cuando se aproximó al gobernador, Cirilo le tendió un ejemplar de los Evangelios, «creyendo —o eso dice la crónica — que el respeto por la religión le induciría a dejar de lado su resentimiento». Era un acto de ostentación exasperante y, de manera poco sorprendente, no sirvió para acabar con el enfrentamiento.[358]

El ambiente en la ciudad se enrareció; el número de miembros de la milicia de Cirilo se vio incrementado. Alrededor de quinientos monjes descendieron desde sus chozas y cuevas en las colinas cercanas, resueltos a luchar del lado del obispo. Sucios, ignorantes, inflexibles en su fe, allí estaban y, como admite el escritor cristiano Sócrates el Escolástico, eran hombres de «una disposición muy fiera».[359] Un día, mientras Orestes iba en su cuadriga por la ciudad, estos monjes de ropas oscuras y malolientes lo rodearon de repente. Empezaron a insultarlo, acusándole de ser un «idólatra pagano».[360] Él respondió que, por el contrario, era un cristiano bautizado. No sirvió de nada. Uno de los monjes tiró una piedra que golpeó a Orestes en la

cabeza. La herida empezó a sangrar. La mayoría de su escolta, viendo lo que tenía enfrente, se dispersó, mezclándose entre la muchedumbre para huir de los monjes.

Orestes se quedó casi solo, con la vestimenta cubierta de sangre. Los monjes se acercaron aún más, creando una masa negra de gente a su alrededor. Estaba en franca minoría y, casi sin duda, asustado, pero se negó a ceder. Ayudado por algunos vecinos que corrieron a socorrerlo, consiguió escapar. Una vez más, parece que la intimidación aumentó su resolución, puesto que lo siguiente que hizo fue capturar y después torturar hasta la muerte al monje que había lanzado la piedra. Todo en este episodio debió resultar aborrecible para un ciudadano culto como Orestes; las ciudades no debían estar al dictado de los caprichos de los obispos, ni ser aterrorizadas por multitudes prestas al linchamiento. Debían estar gobernadas por la ley del Gobierno, administrada por los funcionarios imperiales. Cualquier otra cosa suponía un comportamiento salvaje. Muchos de los aristócratas de la ciudad, quizá repelidos por la violencia de los cristianos, lo apoyaron en su desafío a Cirilo. También lo hizo, de manera crucial, Hipatia.[361]

Y entonces, empezaron los cuchicheos. Era culpa de Hipatia, decían los cristianos, que el gobernador se mostrara tan obstinado. Era ella, murmuraban, quien estaba interponiéndose entre Orestes y Cirilo, impidiendo que se reconciliaran. Alimentados por los parabalanos, los rumores empezaron a prender y se convirtieron en llamas. Hipatia no era solamente una mujer difícil, decían. ¿Acaso no había visto todo el mundo los símbolos y astrolabios que utilizaba en su trabajo? Los analfabetos parabalanos («hombres bestiales, realmente abominables», como les llamaría más tarde un filósofo) sabían lo que eran esos instrumentos. No eran instrumentos de las matemáticas y la filosofía, no, eran obra del diablo. Hipatia no era una filósofa, sino una criatura del

infierno. Era ella quien estaba volviendo a toda la ciudad contra Dios con sus trucos y sus embrujos. Estaba volviendo atea a Alejandría. Naturalmente, parecía una mujer atractiva, pero así era como obraba el demonio. Hipatia, decían, había «engatusado a mucha gente mediante engaños satánicos». [362] Y, peor aún, había engatusado a Orestes. ¿Acaso no había este dejado de ir a la iglesia? Estaba claro, lo había «seducido con su magia».[363] No se podía permitir que siguiera así.

Un día de marzo del 415 d.C., Hipatia salió de su casa para hacer su recorrido diario por la ciudad. De repente, se encontró bloqueada por una «multitud de creyentes en Dios». [364] Le ordenaron que bajara de su cuadriga. Sabedora de lo que recientemente le había pasado a su amigo Orestes, debió de darse cuenta al bajar de que la situación era grave. No podía imaginarse, sin embargo, hasta qué punto.

En cuanto hubo puesto los pies en la calle, los parabalanos, bajo la guía de un magistrado de la Iglesia llamado Pedro —«en todos los sentidos un perfecto creyente en Jesucristo»—,[365] rodearon y retuvieron a la «mujer pagana». Después, arrastraron a la más importante matemática viva de Alejandría por las calles hasta una iglesia. Una vez dentro, le arrancaron las ropas del cuerpo y, después, utilizando como cuchillas pedazos rotos de cerámica, le arrancaron la piel. Algunos dicen que, mientras aún respiraba, le arrancaron los ojos. Una vez muerta, despedazaron su cuerpo y arrojaron lo que quedaba de la «hija luminosa de la razón» a una pira y lo quemaron.[366]

10

BEBER DE LA COPA DE LOS DEMONIOS

Nosotros, si somos sensatos, sacaremos cuanto de esas obras nos sea familiar y connatural con la verdad y pasaremos por alto lo restante.

SAN BASILIO, *A los jóvenes*, IV

Al inicio de la novela de Umberto Eco *El nombre de la rosa,* un erudito abad medieval se dirige a un monje que acaba de llegar a su monasterio en la península Itálica. «*Monasterium sine libros* —declama, naturalmente, en latín— *est sicut… hortus sine herbis, pratum sine floribus, arbor sine foliis.*» «Un monasterio sin libros es como un jardín sin hierba, un prado sin flores, un árbol sin hojas.» El abad continúa la explicación (o, menos caritativamente, la exposición) de la vida monástica en lengua vernácula. Su orden, la benedictina, explica, «creció obedeciendo el doble mandato del trabajo y la oración, fue luz para todo el mundo conocido, reserva de saber, salvación de una antigua doctrina expuesta al riesgo de desaparecer en incendios, saqueos y terremotos, fragua de nuevos escritos y fomento de los antiguos».[367]

Es una imagen impactante, la de la cristiandad como heredera y valiente protectora de la tradición clásica, y es la imagen que persiste. Es la cristiandad de las viejas bibliotecas monásticas, de la belleza de los manuscritos iluminados, de

Beda el Venerable; la cristiandad que construyó los augustos *colleges* de la universidad de Oxford, cuyos nombres son una letanía de sabiduría: Corpus Christi, Jesus, Magdalen. La que abasteció las bibliotecas medievales, creó las *Très riches Heures du Duc de Berry*, el *Libro de horas de Juana de Navarra* y las suntuosas ilustraciones en oro del *Salterio de Copenhage*. La religión que, en el interior de los muros del Vaticano, incluso ahora, mantiene el latín como una lengua viva, traduciendo a este idioma palabras como «ordenador», «videojuego» o «heavy metal», más de un milenio después de que ese idioma debiera haber muerto de manera natural.

Y ciertamente todo esto es verdad. Lo mejor de la cristiandad hizo eso y más. Pero hay otra cara de esta historia cristiana, una cara que se encuentra a mundos de distancia de los estudiosos monjes y los cuidadosos copistas que cuenta la leyenda. Es un relato mucho menos glorioso de cómo se apaleó, torturó, interrogó y envió al exilio a ciertos filósofos, cuyas creencias fueron prohibidas; es una historia de cómo los intelectuales prendieron fuego a sus propias bibliotecas por miedo. Y es, por encima de todo, una historia que se cuenta por sus ausencias, cómo la literatura perdió la libertad; cómo determinados temas desaparecieron del debate filosófico y después empezaron a desvanecerse de las páginas de la historia. Es una historia de silencio.

El mundo intelectual estaba cambiando. Unos años antes del asesinato de Hipatia, un anciano obispo cristiano llamado Basilio escribió una tensa carta a los jóvenes, aconsejándoles sobre «cómo sacar provecho de la literatura griega».[368] Era una obra enérgica y formal que pretendía enseñar a los lectores adolescentes qué autores clásicos eran material aceptable de lectura y cuáles no. Como advertía Basilio, «no

debéis seguir sin más a estos hombres allí donde os guíen, como confiándoles el timón de la nave de vuestro discernimiento, sino que, aceptando cuanto de ellos es útil, sepáis también qué es preciso descartar».[369]

En opinión de Basilio, había mucho que descartar. Hoy, en un mundo en el que la palabra «clásico» sugiere algo reverenciado e incluso aburrido, es difícil entender lo alarmantes que resultaban muchas de estas obras para los cristianos. Pero el canon tenía la capacidad de horrorizarlos. Estaba repleto de pecados de toda clase. Abramos la *Ilíada* de Homero y puede que nuestros ojos se posen sobre un pasaje que describe cómo el dios Ares sedujo a la dorada Afrodita, y cómo luego fueron sorprendidos en flagrante delito. En *Edipo rey* encontraremos la afirmación de que «los asuntos divinos se pierden». Ni siquiera las obras de los autores más conservadores y augustos carecían de peligros; se puede abrir una del tediosamente virtuoso Virgilio y hallar a Dido y a Eneas en una cueva, haciendo nada que pueda considerarse bueno, durante una tormenta.[370] La idolatría, la blasfemia, la avaricia, el asesinato, la vanidad: todos los pecados estaban ahí. Eso era lo que hacía a estas obras tan placenteras y, para los cristianos, tan detestables.

No había que permitir, pues, que los cristianos imberbes se adentraran en el canon clásico sin ninguna clase de control. Era demasiado peligroso, no fuera el caso de que «por la placentera seducción de las palabras recibamos inadvertidamente cosas malas, como los que toman algo venenoso mezclado con la miel».[371] Había que ignorar a los autores clásicos, creía el obispo, cuando escribían de manera demasiado extática sobre los placeres de los grandes banquetes o cuando se recreaban en una canción lasciva. Incluso hablar en voz alta de esas obras significaba contaminarse. El célebremente erudito san Jerónimo, que era un lector inveterado, terció aconsejando contra «el adulterio,

aunque solo sea el de la lengua». No había que contaminarse con la lectura de esas palabras. ¿Cómo se podría recitar esa inmundicia y después leer obras cristianas? «¿Qué hace Horacio con el salterio, Virgilio con los evangelios, Cicerón con el Apóstol?» Uno no debería, dijo, advirtiendo sobre los clímax enfáticos, «beber a la vez el cáliz de Cristo y el de los demonios».[372]

Por cada obra clásica que casaba sin problemas con la mentalidad y la moral cristianas, había otra que las irritaba de manera insoportable. «Carmen 16», del poeta Catulo, era particularmente espinoso. Este poema se inicia con el célebre y tonificante verso «Os daré por culo y me la mamaréis», que no era precisamente la clase de literatura que alegraba el corazón de Basilio.[373]

El Epigrama I.90 de Marcial no era mucho mejor: estos modestos versos atacan a una mujer por tener relaciones con otras mujeres. O, como escribió Marcial:

Te atreves a reunir dos coños gemelos entre sí
y tu monstruoso clítoris simula al hombre.[374]

Si un joven lector abre tembloroso una obra de Ovidio puede encontrarse con la explicación del poeta acerca de cómo seducir a una mujer casada durante la cena, con la escritura de mensajes secretos en el vino derramado. Y en un poema posterior, se puede descubrir una exposición de Ovidio sobre cómo hacer el amor durante la comida («¡Cuán a propósito era la forma de sus senos para apretarlos!») y una detallada descripción del cuerpo de su amante; su vientre plano bajo esos pechos, sus juveniles muslos…[375]

Basta, dijo Basilio. Los buenos cristianos, recomendó, deberían evitar por completo las obras clásicas más obscenas. Si por casualidad tu ojo se posaba en un pasaje clásico que

retrataba a hombres depravados, entonces, decía Basilio, debías «evitarlas taponando vuestros oídos».[376] El lector cristiano siempre debía, advertía el clérigo, estar en guardia contra el atrevimiento de Ovidio. «No aplaudiremos —escribió severamente—, a los poetas si representan a personajes que (…) son amantes carnales o están borrachos.»[377] No todos los escritores clásicos eran tan peligrosamente lascivos; el emperador estoico Marco Aurelio, por ejemplo, había tratado el sexo con la clase de desdén que un cristiano podía aprobar. Pero incluso su lenguaje resultaba demasiado preciso para esa fe. Así como los escritores cristianos con frecuencia recurrían a la seguridad de los nombres abstractos («lascivia», «deseo», «perversidad» y otras parecidas) para describir el demonio del deseo sexual, Marco Aurelio, con nauseabunda precisión, describía las relaciones sexuales como «la fricción de un pedazo de intestino y, después de una especie de convulsión, la expulsión de unos mocos».[378] En un prolongado símil que habría sido más propio del infiel Homero, Basilio, por lo tanto, recomendaba precaución. Los jóvenes debían leer a los clásicos de la misma manera que las abejas visitaban las flores, «y es que aquellas no van por igual a todas las flores (…), sino que toman lo que de ellas les conviene para su labor y el resto lo dejan hasta la próxima».[379]

Pero por encima de todo, consideraba que había que ignorar a los autores griegos y romanos cuando hablaban de sus dioses, «especialmente cuando se refieren a ellos diciendo que son muchos», cosa que hacían de manera constante.[380] Casi todo lo que tuviera que ver con esos dioses hacía que los lectores cristianos se revolvieran incómodos en sus asientos. No solo eran demonios, sino que su comportamiento era deplorable. A diferencia del Dios cristiano, estos dioses no experimentaban únicamente las más dignas emociones divinas como la ira, la pena y el amor. También recorrían el

espectro de las más bajas, satisfaciendo todos los sentimientos, de la perversidad a los celos, pasando por la lascivia. Esos dioses eran, creía un escritor cristiano, una «completa absurdidad».[381] En lugar de ser una presencia distante y omnisciente, eran vergonzosa y desagradablemente humanos; reñían, lloraban, hacían el amor, se emborrachaban y se comportaban mal con todo el mundo, incluso —quizá sobre todo— con su propia familia.

En el panteón grecorromano, no solo había peleas entre hermanos, sino que a veces un hermano hacía cosas inmencionables con su hermana. O con cualquiera a quien consiguiera poner las manos encima. Zeus era célebre entre los autores cristianos por haber estado «vergonzosamente enamorado de su hermana».[382] De hecho, se comportaba tan mal que Basilio se sentía incapaz de reunir fuerzas para describir lo que «el que llaman Zeus» había llegado a hacer; era imposible hablar de los adulterios de Zeus «sin sonrojarse».[383] Tales cosas, escribió el apologeta cristiano Tertuliano, «no conviene […] que las inventen hombres tan religiosos». Las comedias clásicas, en las que todo el mundo, incluidos los dioses, agitaba sus falos, eran aún peores: «¿Acaso no viola la majestad y prostituye la divinidad? ¿Y mientras, vosotros aplaudís?».[384]

La literatura clásica no solo cuestionaba la realidad de los seres divinos, sino que con frecuencia se reía de ellos. Las obras de filosofía griega y romana estaban llenas de chistes incisivos que se burlaban de la religión. En una famosa historia, el filósofo griego Diógenes se encuentra junto al muro de un templo que está cubierto de inscripciones, dejadas por los agradecidos marineros rescatados en alta mar. Dándose cuenta de que un hombre está asombrado por las inscripciones, Diógenes comenta: «Serían muchas más si también los que no se salvaron hubieran dedicado las suyas».[385] En otra historia, Diógenes está viendo cómo unos

funcionarios del templo detienen a un hombre que ha robado objetos del tesoro del templo. Mirad, dice: «Los grandes ladrones han apresado al pequeño».[386] En otro relato —uno en el que el final del chiste da aún más en el clavo—, un filósofo llamado Antístenes se encuentra escuchando a un sacerdote órfico, un culto griego que creía en la vida después de la muerte. El sacerdote explica con detalle cómo los iniciados en su religión disfrutarán de grandes ventajas en el más allá. Entonces, pregunta Antístenes, ¿por qué «no te mueres»?[387]

Mejor, escribió Basilio, evitar por completo las obras peligrosas. «Y como, al coger la flor del rosal, evitamos las espinas, así también en tales obras, tras recolectar cuanto es útil, guardémonos de lo nocivo.»[388] Como explicaba Basilio, esa censura eclesiástica no era intolerante; era una forma de amor. Así como Agustín defendía golpear a los herejes con varas como forma de cuidado paternal, Basilio defendía la eliminación de grandes partes del canon clásico como un acto de «gran cuidado» para asegurar que el alma se mantuviera a salvo. A veces, el proceso de corrección podía ser más intrusivo, y se pedía a los escribas que denunciaran las obras sospechosas a las autoridades para censurarlas. En Alejandría, Cirilo llevaba a cabo registros en las casas en busca de las obras del odiado emperador pagano Juliano el Apóstata.[389]

La influencia del ensayo de Basilio en la educación occidental fue profunda. Se leyó, releyó y copió fervientemente durante siglos. Tendría efecto en lo que se leía, estudiaba y, de manera crucial, en lo que se preservaba en las escuelas de Bizancio.[390] Y en lo que no. Era tan importante que fue —de forma un tanto irónica— una de las primeras obras traducidas del griego durante el Renacimiento. Los jesuitas la incluyeron en su programa de estudio, la *ratio studiorum*, por lo que tuvo una gran

influencia en la educación jesuita en todo el mundo.[391] Las generaciones posteriores presentarían a Basilio como un intelectual liberal. Una edición del siglo XX de su ensayo describía la actitud de Basilio frente a la literatura pagana como «la de un amigo comprensivo, no ciego a sus peores cualidades, pero en ningún caso condenando el todo».[392] Otra edición del siglo XX de *A los jóvenes* explica que «no es la angustiada regañina de un eclesiástico fanático, inquieto por la supremacía de las Sagradas Escrituras. Más bien, es la teoría educativa de un hombre culto».[393] Eso no tiene ningún sentido. Supremacía era precisamente lo que quería Basilio, y la logró. Por mucho que se endulcen las palabras, por muy seductores que sean los símiles, aquello era censura.

Basilio no era el único. La corrección del canon clásico continuaría durante más de un milenio. Si se abre una edición de 1875 del poeta latino Marcial, muchos de sus poemas más explícitos no están traducidos al inglés sino al italiano; evidentemente, considerado un idioma apto para la desviación sexual.[394] En otros casos, los poemas se omitían por completo o se glosaban en griego, un idioma que no solo parecía erudito y respetable, sino que tenía la ventaja de ser entendido por aún menos gente que el latín. Los primeros versos de «Carmen 16», de Catulo, causaron problemas, como ha señalado el académico Walter Kendrick, hasta bien entrado el siglo XX; se eliminaron por completo en una edición de 1904 de sus *Poemas reunidos* de la editorial Cambridge University Press. El poema se describía como un mero «fragmento», evitando así discretamente el sonrojo (o quizá el interés) de los lectores.[395] En la edición de Penguin de 1966, el primer verso, con la misma discreción, se ha dejado en el latín original. «*Pedicabo et irrumabo*», declara, de manera percursiva pero impenetrable.[396] «Carmen 16» tendría que esperar casi hasta finales del siglo XX para que su traducción reflejara correctamente su

contenido, aunque tal es la riqueza de la jerga sexual en latín que fueron necesarias cinco palabras en inglés para traducir el verbo latino «*irrumabo*».[397]

En esta nueva era cristiana, siempre vigilante, el tono de lo que se escribía empezó a cambiar. La literatura politeísta había discutido y ridiculizado cualquier asunto, cuestiones que iban desde si la humanidad puede tener libre albedrío en un universo atómico o la credulidad excesiva de los cristianos hasta el uso de la orina para limpiarse los dientes (un proceso que se consideraba eficaz pero repugnante). Con el cristianismo, cambió la consideración de lo que merecía la pena anotar en las páginas de un pergamino. A diferencia de los siglos anteriores a Constantino, los siglos posteriores no produjeron sátiras escandalosas ni una poesía amorosa abiertamente franca. Los gigantes de la literatura de los siglos IV y V fueron, en cambio, san Agustín, san Jerónimo y san Juan Crisóstomo. Todos son cristianos. Ninguno se confunde fácilmente con Catulo.

Los escritos de Juan Crisóstomo ofrecen una valiosa muestra del tono de esta nueva literatura. «Que no haya fornicación», declaró en uno de tantos encendidos discursos sobre el tema de la lascivia.[398] Una mujer hermosa era, advirtió, una trampa terrible. Una lista (no exhaustiva) de otras trampas contra las que alertaba la obra de este reverenciado orador incluye la risa («a menudo da lugar a un lenguaje obsceno»), la charla («la raíz de males posteriores»), los dados («introducen en nuestra vida una infinidad de miserias»), las carreras de caballos (como lo anterior) y el teatro, que podía conducir a una amplia variedad de males entre los que se hallaban «la fornicación, la intemperancia y todo tipo de impurezas».[399] El índice de una colección de sus sermones da una idea del conjunto. En la palabra «miedo» aparecen:

necesario para los hombres santos, 334;
un escarmiento por la despreocupación, 347;
de los verdaderos dones del Señor, 351;
un castigo, 355;
despierta la conciencia, 363;
al mal del hombre innoble, 366;
un buen hombre firme contra, 369;
sin miedo a la muerte terrible del infierno, 374;
al infierno provechoso…

Y así hasta veinticinco referencias, antes de terminar en la hermosamente conclusiva: «purifica como un horno». Si se acude a «felicidad», el lector ansioso será recompensado con la más escasa de las ofertas. Aquí únicamente hay una referencia:

solo en Dios, 460[400]

Aquel era un mundo literario nuevo, y su seriedad era también novedosa. «El grado en el que esta nueva historia cristiana desplazó y sustituyó a las demás es impresionante», escribe el estudioso moderno Brent D. Shaw. «El poder de esta oratoria cristiana se debía a muchas cosas, entre ellas a una despiadada pedagogía perentoria, a una moralización intimidante del individuo y a una incesante gestión de las minucias de la vida cotidiana. Por encima de todo, era una oratoria marcada por la ausencia de humor. Era un mundo taciturno y mortalmente serio. El chiste, el comentario humorístico, las sátiras hilarantes, la burla para poner a la gente en su sitio, habían desaparecido.»[401] Y en el lugar del humor estaba el miedo. Las congregaciones cristianas se encontraron cubiertas de fuego oratorio y azufre. Por su propio bien, por supuesto. Como observó con placer

Crisóstomo: «En nuestras iglesias escuchamos innumerables discursos sobre castigos eternos, sobre ríos de fuego, sobre el gusano venenoso, sobre ataduras que no se pueden romper, sobre la oscuridad exterior».[402]

Pero por amenazantes que les parecieran a los predicadores cristianos las desinhibidas habladurías clásicas sobre el sexo, los abortos, la sodomía y el clítoris, había otro aspecto de la literatura clásica que presentaba una perspectiva aún más alarmante, la filosofía. El clamor competitivo de las escuelas filosóficas griegas y romanas ofrecía una panoplia de posibles creencias. Los filósofos clásicos habían sostenido, cada uno a su manera, que existían innumerables dioses, que había un dios, que no había ningún dios o, simplemente, que no se podía saber con seguridad. El filósofo Protágoras había resumido elegantemente esta actitud con respecto a los seres divinos: «No tengo medio de saber si existen o no».[403]

Hasta los filósofos como Platón, cuyos escritos encajaban mejor con el pensamiento cristiano —su idea del Bien podía, con algunas contorsiones, ser constreñida en el marco cristiano— eran considerados amenazantes. Es más, Platón seguiría alarmando (esporádicamente) a la iglesia durante siglos. En el siglo XI, se insertó una nueva cláusula para la liturgia de Cuaresma, que censuraba a quienes creían en las formas platónicas. «Anatema sobre aquellos —declaraba—, que se dedican a los estudios griegos y en lugar de simplemente hacerlos parte de su educación, adoptan las doctrinas insensatas de los antiguos y las aceptan como la verdad».[404]

Para muchos clérigos cristianos de línea dura, la configuración del aprendizaje académico era completamente sospechosa. En algunos sentidos, eso tenía algo de noble igualitarismo; con el cristianismo, el más humilde pescador podía tocar el rostro de Dios sin que un puñado de

quisquillosos eruditos le retirara la mano. Pero también tenía un lado más agresivo y siniestro. San Pablo había dicho, de manera sucinta e influyente, que «la sabiduría de este mundo es necedad para con Dios».[405] Esa actitud persistió. Los cristianos posteriores se reían de quienes intentaban ser demasiado sofisticados en su interpretación de las escrituras. Un escritor despotricó furiosamente contra quienes «dejaron las Santas Escrituras de Dios y se ocupan de geometría […]. Entre algunos de ellos se estudia afanosamente la geometría de Euclides y se admira a Aristóteles y a Teofrasto, porque Galeno quizás hasta es adorado por algunos».[406]

Según los cristianos, no debía reverenciarse a Galeno, solo Dios lo merecía. El gnosticismo, un movimiento extremadamente intelectual del siglo II (la palabra «gnóstico» procede de la palabra griega para «conocimiento») que más tarde se declaró herético, tampoco ayudó. Los herejes eran intelectuales, por lo cual los intelectuales eran, si no heréticos, sin duda sospechosos. Así funcionaba el silogismo. La simplicidad intelectual o, por decirlo de una manera menos halagadora, la ignorancia, era ampliamente celebrada. La biografía de san Antonio deja constancia con aprobación de que «no quiso aprender las letras, porque quería estar lejos de la compañía de otros niños». La educación y los juegos estúpidos se colocan aquí en la misma categoría, y ambos se oponen a la santidad. En lugar de esto, descubrimos, Antonio «deseaba ardientemente a Dios».[407] Que esto no fuera del todo cierto —las cartas de Antonio revelan a un pensador mucho más cuidadoso de lo que su biografía da a entender— no importaba demasiado; apelaba a un poderoso ideal. No es necesario leer, abandona los libros y el pan y te ganarás el favor de Dios. Hasta los intelectuales eran vulnerables a esta bonita imagen; fue saber de cómo el simple e iletrado Antonio había inspirado a muchos a volverse hacia Cristo lo que llevó a Agustín a golpearse en la cabeza, arrancarse el

pelo y preguntarse: «¿Qué es lo que nos pasa?».[408] La ignorancia era poder.

Algunos cristianos, decidiendo de manera evidente que el proyecto de asimilación era imposible, se limitaron a cerrar los libros de Homero y Platón y no volvieron a abrirlos nunca más. Un autor cristiano vendió todos sus libros de literatura y filosofía tras convertirse; la pobreza era una virtud y los libros eran caros. Además, el verdadero cristiano ya no necesitaba la filosofía, pues tenía a Dios. Como dijo el orador cristiano Tertuliano: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?». Y continuaba: «¿Qué concordia existe entre la Academia y la Iglesia? […]. ¡Fuera todos los intentos de crear un cristianismo veteado de composición estoica, platónica y dialéctica! ¡No queremos […] inquisición después de disfrutar el Evangelio! Con nuestra fe, no deseamos más creencia».[409] No eran necesarios el conocimiento, la filosofía de los estoicos o la de los platónicos, ni de hecho ninguna otra. Uno tenía fe y con eso bastaba.

Con todo, de este exuberante analfabetismo surgió un problema. Aunque se lograra penetrar las puertas del paraíso sin educación ninguna, penetrar las puertas de las casas de campo de la élite de Roma requería un poco más de sofisticación. Los romanos y los griegos cultos como Celso y Porfirio habían contemplado durante mucho tiempo la literatura del cristianismo con el más completo desdén, y escritores como Agustín y Jerónimo lo sabían. Parte del problema era la Biblia, no solo lo que decía sino la manera en la que lo decía. Hoy, revestido con el resplandeciente inglés de la versión del rey Jaime, es difícil imaginar que el lenguaje de la Biblia causara alguna vez problemas. En el siglo IV carecía de esa grandeza antigua. Los evangelios de la vieja Biblia en latín estaban escritos en demótico, repleto de solecismos gramaticales y la clase de palabras que irritaban a los oídos instruidos.[410] La pérdida de significado era algo

insignificante; el equivalente antiguo a decir «lavabo» en lugar de «baño». Pero la pérdida de estatus era intolerable. Si esa era la palabra de Dios, entonces Dios parecía hablar con un estilo evidentemente vulgar.

Y esta sociedad tenía una sensibilidad refinada para el estilo. Agustín creció sabiendo que los errores gramaticales eran peor vistos que los errores morales y que uno podía ser más despreciado por decir «ser umano» que por ser la clase de persona que juzgaba a otra por su acento.[411] En latín, la pronunciación de las haches, como en la Inglaterra victoriana (o, ciertamente, en la Gran Bretaña moderna), eran una revelación involuntaria de la clase a la que se pertenecía, y la capacidad de saber dónde colocarlas delataba a un caballero. Catulo, de clase alta, se mofó sin piedad de un hombre que, ansioso por parecer más aristocrático de lo que era, siempre las colocaba en el sitio equivocado.[412] En este mundo aspiracional, el idioma de la Biblia era profundamente vergonzante.

Agustín, plenamente consciente de ello, se dispuso a defender el registro de la Biblia; ¿qué importaba —preguntó acaloradamente— que uno utilizara una palabra equivocada o una expresión gramatical incorrecta? En cualquier caso, todo el mundo comprendía lo que se decía, independientemente de las palabras o las expresiones. ¿Qué importa, cuando estás rogando a Dios que perdone tus pecados el modo en «que suene la palabra *ignoscere*, perdonar, ya se pronuncie larga o breve la tercera sílaba»?[413] Dios podía perdonar esos pecados gramaticales; los aristócratas romanos, no. La simplicidad de los textos cristianos repelía a muchos que, de otro modo, quizá se habrían planteado convertirse, y avergonzaba a muchos de los que ya lo habían hecho. La conversión significaba, según la reveladora frase de Agustín, entrar en un mundo intelectual menos propio de un Platón o un Pitágoras que de un portero. Las clases altas no

iban a permitir esto, y mientras permanecieran firmes contra el cristianismo, muchos por debajo de ellas también lo harían. La desdeñosa élite era, dijo Agustín, «como los muros de aquella ciudad incrédula y maldiciente».[414]

El cristianismo estaba atrapado en una situación imposible. Las literaturas griega y romana eran un sumidero pecaminoso y satánico y, por lo tanto, no podían defenderse. Pero tampoco podían ignorarse por completo. Para los cristianos educados, era dolorosamente obvio que los logros intelectuales de los «locos» paganos eran inmensamente superiores a los suyos. Pese a todas las declaraciones sobre la perversidad del conocimiento pagano, pocos cristianos cultos se decidían a desdeñarlo por completo. A pesar de despreciar a quienes se preocupaban por la pronunciación correcta, Agustín nos dejó claro que él mismo sabía cómo pronunciarlo todo perfectamente. En incontables pasajes muestra, de manera implícita y explícita, sus conocimientos. Él era cristiano, pero un cristiano con un punto clásico, y desplegaba su conocimiento de lo clásico al servicio de la cristiandad. Jerónimo, el gran estudioso de la Biblia que describía el estilo de ciertos fragmentos de esta como «rudo y repelente»[415], nunca se liberó de su amor por la literatura clásica y tenía pesadillas en las que era acusado de ser un «ciceroniano, no un cristiano».[416]

Y así, en parte por egoísmo, en parte por genuino interés, el cristianismo empezó a asimilar la literatura de los «infieles». Cicerón, pues, no tardó en sentarse junto a los autores de los salmos. Muchos de los que se sentían más incómodos con su conocimiento clásico fueron quienes mejor lo utilizaron. El escritor cristiano Tertuliano tal vez desdeñara el aprendizaje clásico al preguntar qué tenía que ver Atenas con Jerusalén, pero lo hizo con un elevado estilo clásico, con la metonimia «Atenas» en representación de toda la «filosofía» y esa pregunta retórica a modo de guiño. El propio Cicerón habría

dado su aprobación. En todas partes, los intelectuales cristianos se esforzaban por fusionar lo clásico y lo cristiano. El obispo Ambrosio vestía los principios estoicos de Cicerón con ropajes cristianos, mientras Agustín adaptaba la oratoria romana con fines cristianos. Los términos filosóficos de los griegos —el *logos* de los estoicos— empezaron a abrirse camino en la filosofía cristiana.[417]

No todos los intentos de asimilación tuvieron el mismo éxito. Un poeta reescribió el Evangelio según Juan con el estilo de una epopeya homérica. Otro estudioso, durante el reinado de Juliano el Apóstata —que prohibió que nadie que no creyera en los viejos dioses diese lecciones sobre obras, como las de Homero, en las que estos aparecían—, reescribió toda la historia bíblica en veinticuatro libros de hexámetros homéricos y rehízo las Epístolas y los Evangelios en forma de diálogos socráticos. Se inventaron imaginativas genealogías intelectuales para defender a los filósofos favoritos de la cristiandad. Los pensadores que llevaban tiempo muertos pero cuyos escritos resultó que presentaban ciertas semejanzas con el cristianismo fueron adoptados como ancestros involuntarios de la tradición. ¿El aire cristiano que se percibía en la obra de Platón? Ah, eso era porque había visitado Egipto y, durante su estancia, quizá leyó un ejemplar de los cinco primeros libros de la Biblia que Moisés, convenientemente, había dejado allí. En realidad, era uno de nosotros. Sócrates era un cristiano antes de Cristo.[418]

Los estudiosos clásicos llevaban siglos leyendo a Homero de manera alegórica; ahora, los cristianos más leídos empezaron a hacer lo mismo con la Biblia, para gran disgusto de los críticos no cristianos, que sentían que aquello era una cobarde trampa intelectual. Como Celso observó con irritación, los «más moderados entre judíos y cristianos, avergonzados de estos mitos, tratan de explicarlos, como pueden, alegóricamente».[419] Algunos cristianos seguirían

mostrándose recelosos con esa costumbre. Otro escritor se encolerizó con los cristianos que «se aprovecharon de las artes de los infieles» para allanar los baches de las escrituras.[420]

Menos de cien años después del primer emperador cristiano, el paisaje intelectual estaba cambiando. En el siglo III, había en Roma veintiocho bibliotecas públicas y muchas privadas.[421] A finales del IV, como observó con pena el historiador Amiano Marcelino, las bibliotecas, «a manera de sepulcros, permanecen siempre cerradas».[422] ¿Fue el auge del cristianismo una causa de esto o se trata de una simple correlación? Más tarde, los emperadores cristianos se esforzarían en aumentar la alfabetización para asegurarse de que el Estado disponía de suficientes funcionarios alfabetizados. Ciertos campos de investigación empezaron a ser no solo poco recomendables sino ilegales. Como anunció una ley del 388 d.C.: «No habrá oportunidad para ningún hombre de salir al público y discutir sobre religión o comentarla o dar consejo alguno». Si alguien con «condenable audacia» lo intentaba, la ley anunciaba una amenaza que no por imprecisa resultaba menos ominosa, «será refrenado con la debida penalización y el castigo adecuado».[423]

Los filósofos que querían que sus obras y carreras sobrevivieran en este mundo cristiano tenían que limitar sus enseñanzas. Las filosofías que trataban a los viejos dioses con demasiada reverencia acabaron volviéndose inaceptables. Cualquier filosofía que hiciera intentos de predecir el futuro era castigada. Cualquier teoría que afirmara que el mundo era eterno también se suprimía —puesto que contradecía la idea de la Creación—, como ha señalado el estudioso Dirk Rohmann. Los filósofos que no cortaban sus enseñanzas según los nuevos patrones permitidos por el cristianismo sufrían las consecuencias. En Atenas, algunas décadas después de la muerte de Hipatia, se obligó a un filósofo resueltamente pagano a exiliarse durante un año.

Los objetivos declarados de los historiadores también empezaron a cambiar. Cuando el autor griego Heródoto, el «padre de la historia», se sentó a escribir la primera historia, declaró que su objetivo era hacer «investigaciones» —*historias*, en griego— sobre las relaciones entre los griegos y los persas. Lo hizo con tanta imparcialidad que fue acusado de traición, de halagar en exceso a los enemigos de los griegos y de ser un *philobarbaros*, un «amigo de los bárbaros», una palabra insultante y agresiva.[424] No todos los historiadores eran tan imparciales, pero la equidad era un objetivo que persistió. El último de los historiadores paganos, Amiano Marcelino, se esforzó por alcanzarla; la posteridad, escribió, debía ser «testigo justo del pasado».[425]

Los historiadores cristianos adoptaban un punto de vista diferente. Como escribió el influyente escritor cristiano Eusebio —el «padre de la historiografía de la Iglesia»—, el trabajo del historiador no era registrarlo todo sino solo aquello que ejerciera un bien en los cristianos que lo leyeran. No había que dar vueltas a las verdades incómodas, como el inoportuno hecho de que muchos clérigos cristianos, en lugar de saltar a las piras de la Gran Persecución, se hubieran escabullido de ellas con una prisa indigna. «Por consiguiente —anunció cuidadosamente—, no nos hemos dejado llevar por hacer memoria […] sino que a la historia general vamos a añadir únicamente aquello que acaso pueda aprovechar primero a nosotros mismos y luego también a nuestra posteridad».[426] Heródoto había visto la historia como una investigación. El padre de la historiografía de la Iglesia la consideró una parábola.

Lo que no era «de provecho» podía fácilmente eliminarse de la vista. La estremecedora muerte de Hipatia debería haber merecido una gran atención en la historiografía del periodo. Pero fue tratada de manera superficial y oblicua, cuando aparece. En la historia, como en la vida, nadie en

Alejandría recibió castigo por aquel asesinato. Se encubrió. [427] Algunos escritores fueron muy críticos, incluso para muchos fervientes cristianos supuso un acto abominable. Pero no para todos; como más tarde escribió con admiración un obispo cristiano, una vez que se hubo destruido a la mujer satánica, todo el pueblo rodeó a Cirilo y lo aclamó, porque había «acabado con los últimos restos de idolatría en la ciudad».[428] La simulada miopía de los historiadores cristianos podía ser inmensa; como ha dicho el historiador Ramsay MacMullen, «los escritos hostiles y las opiniones contrarias no se copiaban de nuevo o se transmitían, se suprimían activamente». La Iglesia actuó como un gran y, a veces, implacable filtro de todos los materiales escritos, fueron siglos de control actuando como «una membrana permeable diferencial» que «permitió que los escritos del cristianismo pasaran pero no los de los enemigos de la cristiandad».[429]

11

PURIFICAR EL ERROR DE LOS DEMONIOS

¡Alejaos de todo libro pagano!

Constituciones apostólicas, 1.6.1

En Alejandría, hacia el final del siglo V, un cronista cristiano llamado Zacarías de Mitilene entró en la casa de un hombre y vio que estaba «sudoroso y deprimido». Zacarías supo al momento qué estaba pasando; ese hombre estaba luchando contra los demonios. Sabía también de dónde procedían esos demonios; el hombre tenía en su casa algunos documentos que contenían embrujos paganos. «Si quieres deshacerte de la ansiedad —le dijo entonces al hombre— quema esos papeles.» Y eso hizo él. Cogió las obras y, delante de Zacarías, les prendió fuego. El encuentro termina cuando al hombre que se ha librado de sus «demonios» —y de una parte de su biblioteca— le leen una homilía.[430] Como deja muy claro el pío Zacarías, no cree haberle hecho ningún daño a ese hombre al obligarle a quemar sus papeles. No le ha acosado ni ha actuado con crueldad. Al contrario, lo ha salvado.

Este no fue un acontecimiento aislado. Durante los años y las décadas posteriores a la conversión de Constantino, en pueblos y ciudades de todo el imperio, fervientes funcionarios «salvaban» una y otra vez las almas de los

descarriados de los peligros a los que les exponían los libros. El precedente de todo esto lo había establecido con prontitud y énfasis Constantino, cuando ordenó que se quemasen las obras del herético Arrio y condenó a muerte a todo aquel que ocultara libros heréticos. Las obras sospechosas de prácticas «heréticas» o «mágicas» —significaran lo que significasen esos términos— se convertían en humo en las hogueras públicas.

En Alejandría, Antioquía y Roma, las hogueras de libros ardían y los funcionarios cristianos contemplaban el espectáculo con satisfacción. Quemar libros era algo aprobado e incluso recomendado por las autoridades de la Iglesia. «Buscad los libros de los herejes [...] en todos los lugares —advertía Rábula, el obispo sirio del siglo V—, siempre que podáis, traédnoslos o quemadlos en el fuego». [431] En Egipto, alrededor de la misma época, un temible monje y santo llamado Shenute entró en la casa de un hombre sospechoso de ser pagano y se llevó todos sus libros. [432] La costumbre cristiana de quemar libros gozaría de una larga historia. Un milenio más tarde, el predicador italiano Savonarola quiso que se prohibieran las obras amorosas de los poetas latinos Catulo, Tibulo y Ovidio, mientras que otro predicador dijo que había que hacer desaparecer todos esos «libros vergonzosos [...] porque si sois cristianos estáis obligados a quemarlos».[433]

Los libros habían ardido bajo el gobierno de los emperadores no cristianos; el controlador Augusto había ordenado la quema de dos mil libros de escritos proféticos y había condenado al exilio al poeta Ovidio por mal comportamiento, pero en este momento el alcance y la ambición de la quema creció. Hay pocas pruebas de que los cristianos destruyeran intencionalmente bibliotecas enteras; el daño que el cristianismo infligió a los libros se llevó a cabo de una manera más sutil —pero no menos efectiva— por medio de la censura, la hostilidad intelectual y el puro miedo. Se

sostenía que la existencia de un texto sagrado así lo exigía. Antes, cuando existían escuelas filosóficas que competían entre sí, todo era igualmente válido, todo era igualmente discutible. Ahora, por primera vez, había algo correcto y algo equivocado. Ahora, estaba lo que decía la Biblia y todo lo demás. Y a partir de ese momento cualquier creencia que estuviera «equivocada» podía, en las circunstancias adecuadas, poner a alguien en un grave peligro.

Como ha subrayado Dirk Rohmann, Agustín decía que las obras que se oponían a la doctrina cristiana no tenían lugar en la sociedad cristiana y tuvo poca paciencia con buena parte de la filosofía griega. Los griegos, decía Agustín con desdén, «no tienen motivo alguno para hacer apología de su sabiduría».[434] Los autores de la Iglesia eran más grandes y más del pasado. Además, escribió con desaprobación, los filósofos antiguos estaban en desacuerdo constantemente. Rohmann ha llamado la atención sobre un pasaje en el que Agustín se queja de que ningún senado o poder de «la ciudad impía se preocupó de seleccionar estas casi innumerables disensiones de los filósofos, de probar y admitir unas y rechazar y reprobar las otras».[435] Que los filósofos se mostraran en un clamoroso desacuerdo entre sí había sido un axioma para los griegos; así era precisamente como se hacían progresos intelectuales, mediante la argumentación y la competición. Para Agustín esa sola idea era un anatema. Juan Crisóstomo fue aún más lejos. Describió la filosofía pagana como una locura, la madre de los males y una enfermedad. [436]

La literatura clásica estaba llena de elementos erróneos y demoníacos y fue presa de repetidos y crueles ataques por parte de los Padres de la Iglesia. El ateísmo, la ciencia y la filosofía eran sus objetivos. La idea de que la humanidad podía explicarlo todo por medio de la ciencia era, como ha mostrado Rohmann, desdeñada como una locura. «¡Alejaos

de todo libro pagano!» advertían crudamente a los cristianos las Constituciones Apostólicas. «¿Qué tenéis que ver con discursos, leyes o falsos profetas extranjeros que subvierten la fe de lo inestable?» Si se desea leer sobre la historia, continúa, «acude a los Libros de los Reyes; si filosofía y poesía, tienes los Profetas, el Libro de Job y los Proverbios, en los que encontraréis una sagacidad más profunda que en todos los poetas y filósofos paganos porque esta es la voz del Señor […]. Por lo tanto, ¡manteneos siempre alejados de todos esos libros extraños y diabólicos!»[437]

Las obras neoplatónicas —estudiadas por el filósofo Damascio— irritaron a los cristianos durante siglos. Desde un punto de vista moderno, el neoplatonismo era sin duda una escuela filosófica extraña. Sí, Damascio y sus colegas, los filósofos atenienses, estudiaban el *Timeo* de Platón y la *Física* de Aristóteles, y algunos de estos filósofos eran algo muy parecido a lo que hoy llamamos científicos. Un colega de Damascio, un excelente matemático, fue un temprano experimentalista y dedicó gran parte de su tiempo a tratar de comprender las propiedades de los distintos tintes.[438] Pero otros neoplatónicos pasaban de la matemática y la física al reino de la metafísica, mezclando la astronomía con la astrología y la filosofía con la teúrgia.

El propio Damascio representa —desde una perspectiva actual— esa rara combinación. Por un lado, es un científico racional muy competente, un experto en matemáticas que aleja a la escuela de sus tendencias más ritualistas y la encamina hacia la filosofía seria. Por otro lado, es un hombre que relata con cariño cuentos fantásticos en los que cabezas humanas del tamaño de un guisante rugen con la fuerza de mil hombres.[439] Para los cristianos, este efluvio de elementos sobrenaturales era suficiente para contaminar el conjunto de su obra. Platón, observaría con desdén más tarde Edward Gibbon, se habría sonrojado al reconocer a esos

hombres.[440] Quizá para los cristianos lo peor de todo era que estos filósofos se aventuraban en la profecía, un arte particularmente odiado por unos emperadores que temían que pudiera utilizarse para predecir a sus sucesores y, por lo tanto, sembrar la disidencia. El cristianismo asimilaría más tarde parte de esta filosofía, pero también se volvió contra ella con violencia.

Una acusación de «magia» era con frecuencia el preludio de una serie de quemas. En Beirut, a principios del siglo VI, un obispo ordenó que los cristianos, acompañados de funcionarios, examinaran los libros de quienes fueran sospechosos de esta imputación. Se realizaron registros y se requisaron los libros de los sospechosos, que después se llevaron al centro de la ciudad y se quemaron en una pira. Se ordenó que acudiera una muchedumbre para contemplar cómo los cristianos encendían la hoguera enfrente de la iglesia de la Virgen María. Los engaños demoníacos y el «bárbaro y arrogante ateísmo» de esos libros se condenaron mientras «todos» veían «arder los libros mágicos y los signos demoníacos».(11)[441]

Como en el caso de la destrucción de los templos, no había nada vergonzoso en esto. Era la obra de Dios y la hagiografía cristiana celebraba su virtud. La vida de san Simeón Estilita el Joven, que vivió en el siglo VI, documenta lo que pasó cuando un importante funcionario llamado Amancio llegó a Antioquía. Su aparición era muy esperada; de camino, como prueba de su determinación cristiana, había buscado, torturado y ejecutado a un gran número de «idólatras» locales. Cuando este inquietante hombre se halló en el interior de la ciudad, san Simeón tuvo una visión. «Dios —informó Simeón—, ha tomado una decisión contra los paganos y los heterodoxos, y este líder buscará el error de la idolatría y recogerá todos sus libros y los quemará en el fuego». Después de estas palabras, el entusiasmo se adueñó

de Amancio, quien sin demora «llevó a cabo una inquisición [y] descubrió que la mayoría de los principales ciudadanos de la ciudad y muchos de sus habitantes habían participado en el paganismo, el maniqueísmo, la astrología, el [epicureísmo] y otras horripilantes herejías. A estos los detuvo y encarceló, y, habiendo reunido todos sus libros, que eran muchos, los quemó en mitad del circo».[442]

¿Qué contenían en realidad los libros quemados en tales ocasiones? Sin duda algunos contenían «magia»; esas prácticas eran populares antes del cristianismo y ciertamente no desaparecieron con su llegada. Pero eso no era todo. La lista que aparece en la *Vida de san Simeón* se refiere con claridad a la destrucción de libros epicúreos, cuya filosofía defendía la teoría del atomismo. El «paganismo» parece haber constituido una acusación en sí mismo, y aunque se podía referir a prácticas ilegales, también podía, al mismo tiempo, referirse a casi cualquier texto en el que aparecieran los dioses. Los cristianos rara vez eran buenos cronistas de los libros que quemaban.

A veces, en los textos quedan algunas pistas. En Beirut, justo antes de la quema de libros, unos píos cristianos fueron a la casa de un hombre del que se sospechaba que poseía libros «odiosos para Dios». Los cristianos le dijeron que «querían la salvación y la recuperación de su alma», querían su «liberación». Estos cristianos entraron luego en su casa, inspeccionaron sus libros y registraron cada habitación. No se encontró nada, hasta que uno de sus esclavos lo traicionó. Se descubrieron entonces libros prohibidos en el compartimento secreto de un sillón. El propietario de la casa —claramente consciente de lo que podía implicar esa «liberación»— «cayó al suelo y nos suplicó, llorando, que no le entregáramos a la ley». Se le evitó el sometimiento a la ley, pero fue obligado a quemar sus libros. Como explica con placer nuestro cronista, Zacarías, «cuando se encendió el fuego, arrojó a él los libros

de magia con sus propias manos, y agradeció a Dios que le concediera su visita y lo liberara de la esclavitud y el error de los demonios».[443] Se menciona uno de los libros requisados en la casa de Beirut; es muy posible que no tuviera nada que ver con la magia, sino que fuera una historia escrita por un historiador egipcio censurado.

La adivinación y la profecía se utilizaban con frecuencia como pretextos para atacar a la élite de una ciudad. Uno de los ataques más infames perpetrados contra libros y pensadores tuvo lugar en Antioquía. Allí, al final del siglo IV, una acusación de adivinación y traición llevó a una purga a gran escala que tuvo como objetivo a los intelectuales de la ciudad. Por puro azar, Amiano Marcelino, que no era cristiano y fue uno de los mejores historiadores de la época, estaba en la ciudad; un maravilloso golpe de suerte para los historiadores posteriores y un pésimo caso de mala suerte para el propio Amiano, que quedó horrorizado. Según su descripción, «se preparaban los potros, se traían pesos de plomo, cuerdas e instrumentos de tortura y, entre el sonido de las cadenas, comenzaban a resonar por doquier las voces horrorosas y truculentas de los que realizaban estas funestas tareas, que decían: "Apresa, encierra, ata, mata"».[444] Un noble «muy elocuente» fue uno de los primeros en ser detenido y torturado; tras él, sufrieron lo mismo un puñado de filósofos, a los que se torturó, se quemó vivos y se decapitó.[445] En ese momento, los hombres cultos que se habían sentido afortunados, se daban cuenta, como Damocles, de lo frágil que era su fortuna. Al levantar la mirada, era como si descendieran «sobre sus cabezas espadas que colgaban y que estaban atadas simplemente con crines de caballo».[446]

Y, una vez más, se produjo una quema de libros, y las hogueras con los volúmenes se utilizaron como justificación posterior de la matanza. Amiano Marcelino escribe con

desagrado que «cientos de escritos y montones enormes de obras se quemaron ante los jueces, después de sacarlos de distintos hogares con la excusa de que eran ilegales. La finalidad era calmar la indignación provocada por las ejecuciones, aunque la mayor parte de lo que se quemó eran tratados de artes liberales y de derecho».[447] Muchos intelectuales empezaron a anticiparse a los perseguidores y prendieron fuego a sus libros. La destrucción fue inmensa y «en las provincias orientales fueron quemadas por sus propietarios todas las bibliotecas, ya que temían una condena similar. Tal era el terror que se había apoderado de todos». [448] Amiano no fue el único intelectual que vivió aterrado durante esas décadas. El orador Libanio quemó un gran número de sus obras. El poeta alejandrino Páladas, el escritor que había dicho de sí mismo y de otros «paganos» que se los estaba reduciendo a cenizas, quemó lo que llamó sus «preocupantes pergaminos».[449]

Hasta los cristianos de Antioquía vivieron con miedo ese invierno. Un día, en el momento álgido del terror, un joven llamado Juan caminaba por la ciudad, cerca del río, con un amigo. De repente, el amigo vio algo que flotaba en el agua. «Pensó que era un trozo de tela —recordaba Juan—, pero al acercarse vio que era un libro y bajó a cogerlo del agua […]. Lo abrió y vio signos mágicos. En ese momento pasó un soldado. Mi amigo escondió el libro en su capa y se alejó, petrificado de miedo. Porque, ¿quién creería que habíamos encontrado ese libro en el río y lo habíamos sacado, cuando se estaba arrestando a todo el mundo, incluso al menos sospechoso? No nos atrevíamos a tirarlo por temor a ser vistos, e igualmente teníamos miedo de romperlo». Ese Juan era Juan Crisóstomo, un hombre que se convertiría en una de las figuras más importantes de la Iglesia temprana y en un santo. Pero en aquel momento, por el mero hecho de estar cerca de un libro así, se quedó petrificado.[450] Salió indemne. Pensó

que Dios lo había ayudado. Muchos otros no tuvieron tanta suerte.

Así como se registraban las casas en busca de libros inaceptables, durante ese período se revisaba la literatura en busca de frases inaceptables. Un cristiano reprobador le preguntó con agresividad a san Jerónimo por qué utilizaba constantemente «ejemplos de la literatura profana, y mancillaba el candor de la Iglesia con las inmundicias de los gentiles». Jerónimo, siempre erudito, le respondió que tenía un buen precedente literario en esa práctica; san Pablo había hecho lo mismo. Además, añadió, la inmundicia de los gentiles no lo estaba conquistando; por el contrario, era él quien los conquistaba. Como David, estaba arrancando la espada de la mano del enemigo y estaba usándola para atacarle.

Jerónimo terminó su carta con una de las metáforas menos atractivas de todo el debate. ¿Acaso el Señor no había ordenado en el Deuteronomio «afeitar la cabeza y las cejas a la mujer cautiva, y cortarle todo el pelo del cuerpo y las uñas, y que solo así se la podía tomar en matrimonio»? Pues bien, dijo Jerónimo, «¿qué hay de extraño, pues, si también yo quiero convertir la sabiduría secular de esclava y cautiva en israelítica, dada la gracia de su hablar y la belleza de sus miembros; si le corto y afeito lo que en ella hay de muerto, de idolatría, de lujuria, de error y pasión, y unido a su cuerpo purificado, engendro de ella servidores del Dios Todopoderoso?».[451] Un cristiano podía disponer del prisionero derrotado, disfrutar de él, violarlo, siempre que se lo mutilara antes. Se le quitarían los ornamentos, presumiblemente para permitir al prisionero «hacer luto» por lo que había perdido, pero también como una clara humillación.

La biblioteca de Alejandría había intentado coleccionar libros sobre todos los temas, pero el cristianismo iba a ser

bastante más selectivo. Tenía poco interés en copiar los escritos de los filósofos que lo contradecían, de los poetas que describían actos «pervertidos» o las revoltosas sátiras de los dioses.

Lejos de querer proteger los textos clásicos, en el seno de la Iglesia muchos fueron muy hostiles a sus «suciedades» y desearon seriamente destruirlos.[452] Algunas obras eróticas, «obscenas», dejaron de copiarse.[453] Un manuscrito bizantino de Ovidio que ha sobrevivido está desfigurado por una serie de ridículas redacciones; hasta la palabra «muchacha» parece haber sido considerada demasiado subida de tono como para permanecer en él.[454] En los siglos XVII y XVIII, los jesuitas todavía censuraban y expurgaban sus ediciones de los clásicos.[455] Ciertos abades, lejos del ideal de justicia intelectual de Umberto Eco, censuraban en ocasiones sus propias bibliotecas. En algún momento del siglo XV, se dejó una nota en un manuscrito mutilado en Viena. «Aquí, en este libro —registra—, había trece hojas que contenían obras del apóstata Juliano; el abad del monasterio [...] las leyó y se dio cuenta de que eran peligrosas, así que las arrojó al mar.»[456]

Los cristianos preservaron mucha de la literatura clásica. Pero mucha más no lo fue. Para sobrevivir, los manuscritos tenían que cuidarse y ser objeto de nuevas copias. Los manuscritos clásicos no lo fueron. Los monjes medievales, en una época en la que el pergamino era caro y el aprendizaje clásico se consideraba despreciable, cogían piedras pómez y raspaban los últimos ejemplares de las obras clásicas de arriba abajo. Rohmann ha señalado que incluso existen pruebas que sugieren que en algunos casos «alrededor del 700 d.C., se escogieron deliberadamente colecciones enteras de obras clásicas para borrarlas y escribir sobre ellas, a menudo textos que eran obra de [los padres de la Iglesia o], textos legales que criticaban o prohibían la literatura pagana».[457] Plinio,

Plauto, Cicerón, Séneca, Virgilio, Ovidio, Lucano, Tito Livio y muchos, muchos más; todos fueron raspados y borrados por manos de creyentes.[458]

La prueba de los manuscritos supervivientes es clara, en algún momento, alrededor de cien años después de que el cristianismo llegara al poder, la transcripción de los textos clásicos se reduce drásticamente. Entre el 550 y el 750 d.C., los ejemplares copiados caen en picado. No se trata, para ser precisa, de un desplome absoluto de las copias; los monasterios todavía producían resmas y resmas de libros religiosos. Se hace una Biblia tras otra, un ejemplar tras otro de Agustín. Y estas obras son inmensas. No se trató de una escasez absoluta de pergamino; era una falta de interés rayana en la abierta repulsión por las ideas de un canon ahora despreciado. Los textos que sufren en este periodo son los textos de los malvados y pecaminosos paganos. De todo el siglo VI solo sobreviven «fragmentos» de dos manuscritos del poeta satírico romano Juvenal y «restos» de otros dos, uno de Plinio el Viejo y otro de Plinio el Joven; del siglo siguiente no sobrevive nada más que un único fragmento del poeta Lucano;[459] desde el principio del siglo siguiente, nada en absoluto.

Lejos de llorar la pérdida, los cristianos se regocijaban en ella. Como se jactaba Juan Crisóstomo, los escritos de «los griegos todos han desaparecido y han sido destruidos».[460] Volvió a entusiasmarse con el tema en otro sermón: «¿Dónde está Platón? ¡En ninguna parte! ¿Dónde Pablo? ¡En boca de todos!».[461] El escritor del siglo V Teodoreto de Ciro observó el declive de la literatura griega con un fervor similar: «Esas fábulas elaboradamente decoradas están completamente proscritas —se regodeaba—. ¿Quién encabeza hoy la herejía estoica? ¿Quién salvaguarda las enseñanzas de los peripatéticos?»[462] Nadie, evidentemente, pues, como observa Teodoreto en la conclusión de su

homilía, «toda la tierra bajo el sol ha sido cubierta de sermones». Agustín observó con satisfacción el rápido declive de la filosofía atomista durante el primer siglo de poderío cristiano. En ese momento, dejó por escrito, la filosofía epicúrea y estoica habían quedado «enmudecidas» (la palabra es suya). Las opiniones de esos filósofos «han enmudecido ya de tal modo que [...] si ahora surge una secta del error contra la verdad, es decir, contra la Iglesia de Cristo, no osa presentarse en batalla, sino cubierta con el nombre de cristiana».[463]

Estaba teniendo lugar un lento pero devastador borrado de la literatura clásica. Es cierto que las terribles pérdidas de conocimiento que siguieron no fueron, por lo habitual, el resultado de acciones individuales y dramáticas —el incendio de una biblioteca, la furia de un abad en particular—, aunque estas también contribuyeron. Lo que aseguró la casi total destrucción de las literaturas latina y griega fue una combinación de ignorancia, miedo y estupidez. Estas armas tienen menos peso narrativo, quizá, pero cuando se utilizan sin control pueden conseguir grandes logros.

Se preservó mucho, pero mucho, mucho más se destruyó. Se ha estimado que menos de un diez por ciento de toda la literatura clásica ha sobrevivido hasta la era moderna.[464] En el caso del latín, la cifra es aún peor, se estima que solo se conserva un uno por ciento de toda la literatura latina.[465] Si esto era «preservación» —como con frecuencia se ha afirmado—, entonces se llevó a cabo con asombrosa incompetencia. Si fue censura, resultó ser brillantemente efectiva.

El mundo clásico, vivaz y deliberador, estaba, de manera literal, borrándose.

12

CARPE DIEM

> *La que destaque por su bello rostro, deberá acostarse boca arriba; las que están contentas de sus espaldas, míreselas por la espalda […]. La que es pequeña, que monte a caballo.*
>
> OVIDIO aconseja sobre las posiciones para hacer el amor, *Ars Amatoria*, 3

Imperium sine fine, «Imperio sin fin».[466] Ese, había dicho el poeta, había sido el objetivo de Roma cuando su ambición la llevó a expandirse en todas direcciones hacia nuevos países, nuevos continentes y nuevos mundos. Pero el cristianismo que lo había conquistado, según sus predicadores, no era menos ambicioso. A medida que el primer siglo de dominio cristiano en el mundo se acercaba a su fin y comenzaba el siglo V, los efectos de esta conquista eran evidentes. En la península Itálica, Galia, Grecia, Hispania, Siria y Egipto, los templos que habían permanecido en pie durante siglos estaban cayendo, cerrando, desmoronándose. Las zarzas estaban empezando a crecer sobre las ruinas sin uso, mientras los rostros mutilados de los dioses miraban en silencio.

Toda una forma de vida estaba muriendo. En el mundo antiguo, los escritores que se habían opuesto a la religión cristiana se esforzaron por expresar sus sentimientos con palabras. En un desolador epigrama, Páladas se preguntaba:

«¿Acaso no hemos muerto y solamente nos parece estar viviendo, griegos […]? ¿O existimos nosotros cuando ha muerto la vida?».[467] Estaban barriendo su antigua sociedad. Se estaba erigiendo el símbolo de la cruz, según la resonante frase de Gibbon, sobre las ruinas del Capitolio de Roma.[468]

Pero, según algunos de los predicadores más famosos del momento, ni siquiera esto era suficiente para satisfacer al Dios cristiano. Aunque los cristianos se hubieran hecho con el control de los lugares más importantes y de los templos, su Dios, decían a sus congregaciones, quería más. No se contentaba únicamente con edificios. Tampoco estaba satisfecho con la simple apariencia de piedad. Quizá se pudiera engañar a los viejos dioses romanos con una mera pose de obediencia a sus ritos —solo «toca» el incienso, como imploraban los gobernadores romanos a los cristianos—, pero este dios no se dejaba timar tan fácilmente. Él no quería que se cumplieran los ritos, no deseaba templos ni piedras. Quería almas. Quería —exigía— los corazones y las mentes de todas y cada una de las personas del imperio.

Estos clérigos avisaban que Dios sabría si no las tenía. Como los pastores del siglo IV empezaron a advertir a sus congregaciones, la mirada omnipresente de Dios te sigue a todas partes. No solo te ve en la iglesia, también te observa al cruzar las puertas de la iglesia, al salir a la calle, al caminar por el mercado o al sentarte en el hipódromo o en el teatro. Su mirada también te sigue hasta tu casa e incluso hasta el interior de tu dormitorio, y no dudes de que también observaba qué haces allí. Pero eso no es todo. Este nuevo dios ve el interior de tu alma. «El hombre mira el rostro, pero Dios en el corazón», bramó Cipriano, el obispo de Cartago. «Nada de lo hecho permanece oculto a Dios.»[469] En todo el imperio, se advertía a las congregaciones de que no había huida posible: «Nada, ya sea hecho o solo deseado, puede

escapar al conocimiento de Dios [o a su], castigo eterno de fuego».[470]

Muchos intelectuales romanos y griegos habían mostrado su profundo desagrado por una deidad tan entrometida. La idea de que un ser divino estuviera observando cada movimiento de cada ser humano era, para estos observadores, no un signo de inmenso amor sino una «monstruosa» absurdidad. En sus textos, el Dios cristiano es con frecuencia descrito como un lúbrico metomentodo, alguien «molesto e inquieto», «curioso hasta la desvergüenza, pues presencia todas las acciones».[471] ¿Por qué estaba tan interesado en lo que hicieran los simples mortales? Incluso antes del cristianismo, algunos sofisticados pensadores romanos habían mostrado su desprecio por esta idea. Como había dicho Plinio el Viejo: «¿Vamos a creer o vamos a poner en duda que ese ser supremo, sea lo que fuere, asume el cuidado de los asuntos humanos y no se infecta en ese menester tan funesto y variado?».[472] ¿Acaso un dios no tenía nada mejor que hacer?

No, declararon los clérigos cristianos. No lo tenía. Su atención era una señal de su gran amor por el hombre. Como lo era su castigo. Porque no había que equivocarse, Dios no era simplemente un observador desinteresado de las almas humanas; él las juzgaría y las castigaría. Horriblemente. Una clase muy particular de miedo empezó a aparecer. Como ha señalado Peter Brown, se trata de la perpetua ansiedad de una gente que creía que no solo todos sus hechos, no solo todas sus palabras, sino además todos sus pensamientos estaban siendo observados. Un cristiano tuvo una visión en la que, de manera bastante literal, podía ver manchas en su corazón. Se dio cuenta de que estaban allí porque no había hecho las paces «enseguida» tras la discusión que había mantenido con otro cristiano.[473]

Tales eran las palabras y las amenazas de los obispos y de la élite cristiana. Pero, ¿escuchaba la gente esas diatribas? ¿Las oían la mayoría de las personas? Las palabras de los predicadores como Juan Crisóstomo y Agustín podían resonar en los oídos de quienes los escuchaban y en la literatura de la época, pero la inmensa mayoría del imperio —quizá entre el 80 y el 90 por ciento de los hombres, y un porcentaje más elevado de las mujeres— era analfabeta.[474] Esa gente, ¿asimilaba el mensaje de que ahora eran pecadores y debían redimirse? En resumen, en las concisas palabras del académico E. A. Judge: «¿qué diferencias [implicaba el que] Roma se hubiera convertido?».[475]

La respuesta breve es que no podemos estar seguros. La Antigüedad tardía ofrece una red frustrantemente débil de textos con los que abordar esta pregunta. De la pequeña parte de habitantes del imperio que estaban alfabetizados, muy pocos debían de ser escritores desenvueltos. La inmensa mayoría del imperio vivía y moría sin apenas dejar rastros que los historiadores del futuro pudieran analizar.

Enfrentados a esta incertidumbre, los estudiosos han tenido libertad para ofrecer argumentos muy distintos, y así lo han hecho. Durante siglos, su obediente respuesta fue que la expansión del cristianismo había cambiado por completo el mundo, o, más bien, el cielo. Antes de la llegada del cristianismo, Europa estaba condenada, sus religiones y muchos de sus comportamientos eran primitivos y condenables. Después del cristianismo, se salvó. En la era moderna, los estudiosos —menos propensos a ser tan obedientes con la autoridad eclesiástica— han adoptado un punto de vista más sólido, incluso iconoclasta. ¿Qué cambios supuso el cristianismo? Ninguno, fue la provocadora respuesta de A. H. M. Jones, un estudioso del siglo XX. No

supuso ningún cambio. Sostuvo que, más bien, «la creencia cristiana, en todo caso, conllevó un descenso de los criterios morales de la comunidad».[476]

La verdad, como siempre, está en algún lugar entre los dos extremos. Porque sin duda, algo, ciertamente, cambió.

A mediados del siglo XVIII, algunos trabajadores estaban cavando en una colina italiana conocida con el prometedor nombre de la *Civita*, la ciudad. Estos obreros napolitanos empezaron a apartar la piedra lávica y la ceniza que Plinio el Joven había visto caer diecisiete siglos antes. El resultado fue un cataclismo cultural. Empezaron a aparecer imágenes de una inimaginable franqueza sexual. Incluso desde una perspectiva actual, Pompeya ofrece un espectáculo tonificante. Sea la imagen de Príapo, en la que el dios pesa su enorme falo en una báscula, los frescos de parejas haciendo el amor o la célebre estatua del dios Pan, con la boca fruncida mientras penetra a una cabra, el erotismo está en todas partes.

El falo es un elemento básico de la decoración hogareña; aparece en paredes, estatuas y en frescos, e incluso tallado en los mismísimos adoquines de la ciudad. Un bar estaba iluminado por una bonita lámpara de bronce en la forma de una pequeña figura con un enorme pene, del cual cuelgan campanas. Algunas imágenes eran asombrosamente vívidas. En las paredes de un burdel había un fresco que ahora sobrevive únicamente en una reproducción del siglo XIX. Representa a un hombre y a una mujer; él se encuentra detrás de ella y ambos están bebiendo lo que debe de ser vino en lo que parecen dos vasos de pinta. El hombre sostiene el vaso en lo alto, como si lo inspeccionara. A juzgar por sus serenas expresiones, podrían estar comentando la procedencia de sus

bebidas. Con todo, es evidente que tienen la cabeza en otras cosas, puesto que él tiene una enorme erección y está penetrando a la mujer.

Pompeya fue una revelación. En ciertos sentidos, no debería haberlo sido. Para quienes quisieran y pudieran leerla, la literatura latina contenía numerosas insinuaciones de que no todos en el mundo precristiano eran tan castos como le habría gustado a san Basilio. El célebre «Carmen 16» de Catulo era una muestra obvia. Pocos podían leer el verso «Os daré por culo y me la mamaréis» y pensar que el autor era castamente puro, pero lo cierto es que pocos tenían la oportunidad de hacerlo.[477] En el momento en que se redescubrió Pompeya, el conocimiento del latín se había convertido en una habilidad cada vez más infrecuente. Por el contrario, cualquiera que tuviera ojos podía ver las imágenes que se extraían del suelo pompeyano. Nadie podía siquiera fingir que el dios Pan estuviera haciendo otra cosa que penetrar a una cabra o que la gente de aquellos frescos estuviera haciendo otra cosa que fornicar con entusiasmo. Aún más inquietante resultaba que esos cuadros no pudieran desdeñarse como las censurables costumbres de los pobres, los inmorales o los que carecían de educación, puesto que las imágenes no solo se encontraron en los burdeles; se hallaron en todas partes, incluso —en especial— en algunas de las villas más opulentas de la ciudad. Los pompeyanos no solo habían colocado imágenes de gente desnuda, sino que lo habían hecho abiertamente y sin vergüenza. Ninguna de esas imágenes trataba de ocultar sus partes con las manos u hojas de parra.

Durante siglos, la Europa cristiana había ocultado cuidadosamente la sexualidad del mundo clásico con tanta efectividad como cualquier Vesubio; raspando los pezones de las estatuas, ocultando los frescos lascivos y los poemas obscenos. Ahora, un mundo no tocado por la mano del

cristianismo salía a la luz. Es concebible que hubiera cristianos en Pompeya cuando se produjo la erupción del Vesubio en el 79 d.C., pero si los hubo no se hallaban en una posición de poder y habrían sido incapaces de imponerse en la ciudad. Ningún fanático cristiano había atacado los frescos pompeyanos con martillos; ningún escuadrón de piadosos había cincelado las hermas que había en prácticamente cada esquina de la calles. La gente que aparece en esas imágenes de Pompeya no solo estaba desnuda, estaba desnuda sin ninguna clase de vergüenza. Era un mundo que, de manera casi literal, no sabía del pecado original.

Los excavadores del recinto, que no solo conocían ese pecado sino también a la Iglesia católica, se quedaron horrorizados. Algunos obreros volvieron a enterrar las obras que consideraron demasiado lascivas. Otros enterraron los objetos en silencio, y las primeras guías de viaje especularon sobre los objetos más picantes. No había ninguna ilustración de la lámpara con forma de pene en la primera colección publicada de los hallazgos. La primera guía inglesa, de sir William Gell, publicada en 1824, se olvidaba de mencionar cualquier objeto que hubiera podido fruncir las ilustradas frentes de sus lectores. Como dijo el estudioso Walter Kendrick: «Gell logró poner punto final a dos gruesos y muy ilustrados volúmenes sin dejar que ni una sola vez se colara nada indecoroso».[478]

Sin embargo, finalmente se corrió la voz y el mundo se quedó estupefacto —o así se juró y perjuró— y así siguió durante décadas. Un autor del siglo XIX describió los frescos como la clase de cosa que «la policía confiscaría en cualquier país moderno».[479] Las guías de viaje de Pompeya que sí mencionaban los objetos sexuales los revestían de una rotunda desaprobación. Un visitante se sintió incómodo por su «degradación moral».[480] Una guía de los objetos más rudos, que se imprimió de manera privada, era típicamente

remilgada. «Las costumbres a las que se entregaban las mujeres de la antigüedad eran disolutas y escandalosas —escribió su autor—. Los desnudos de esa época y los escritos impuros de sus autores son testigos indudables del libertinaje que prevalecía entonces en todas las clases. Era un tiempo en el que los hombres no se sonrojaban cuando hacían saber al mundo que obtenían los favores de un bello joven, un tiempo en el que las mujeres se honraban a sí mismas con el nombre de [lesbianas].» La fuerza de su desaprobación se veía un tanto socavada por el delicioso título de la guía (*El Museo Real de Nápoles, con algunas descripciones de las pinturas, bronces y estatuas eróticas contenidas en el famoso Gabinete Secreto*) y el hecho de que su portada anunciaba que incluía «sesenta ilustraciones a página completa».[481]

Los objetos más libidinosos se ocultaron; se consideró ilegal mostrar la cabra y se guardó en un sótano.[482] Tales objetos, con el tiempo, se reunieron en una sola colección, y en 1819 se creó el Gabinete Secreto, nombre con el que se conoció desde entonces el museo. El acceso era limitado y estaba controlado. La composición precisa de la colección varió con el tiempo; la fascinación por ella permaneció constante.[483] Como recordaba una guía de 1871, la entrada estaba «prohibida a mujeres y niños [y] solo permitida a hombres de edad madura por medio de un permiso especial del ministro de la casa real».[484] Uno apenas puede imaginar la vergüenza de hacer tal petición. El famoso historiador del arte Johann Winckelmann visitó Nápoles en un momento en el que era necesario un permiso especial «firmado por su majestad» para ver esos objetos. Decidió no molestarse: «Pensé que no era propio de mí ser el primero en pedirlo».[485] Las mujeres tuvieron prohibido el acceso al Gabinete Secreto hasta la década de 1980.[486]

Esto no solo ocurrió en Pompeya. En museos de toda Europa, las estatuas clásicas que se habían reunido durante

tantos *grand tours* se guardaron bajo llave. Al carecer de la confianza de sus antecesores cristianos, los comisarios de museos hicieron más tarde, mediante la manipulación y el discreto almacenamiento, lo que en siglos anteriores se había hecho con cinceles. El resultado fue el mismo; la desaparición de los objetos sexualmente explícitos. En otros casos, los órganos sexuales de las estatuas se ocultaban bajo nuevas y exuberantes frondas de hojas de higuera, diseñadas por castos comisarios y colocadas luego en las estatuas clásicas desvergonzadamente desnudas. Las vívidas imágenes de las vasijas griegas se taparon. A un exuberante sátiro que sostenía una copa con su enorme erección, un horrorizado comisario le borró el falo con pintura, de tal modo que la copa quedó suspendida en el aire. Incluso las estatuas clasicistas se cubrieron. En 1857, la reina Victoria recibió como regalo una copia de yeso del *David* de Miguel Ángel. Se dice que cuando Victoria vio la inmensa estatua por primera vez en el Victoria and Albert Museum se quedó tan estupefacta por su desnudez que se encargó una hoja de higuera. De tal modo que a partir de entonces se tuvo preparado un molde de yeso de la hoja de medio metro de altura por si se producía una visita real, en cuyo caso se colgaba sobre la parte ofensiva con dos ganchos, evitando así los sonrojos de su británica majestad.

La vergüenza de Eva se estaba aplicando al mundo clásico. La erupción del Vesubio era vista por los píos victorianos como el justo castigo a un pueblo promiscuo. Como piadosamente afirmaba en 1871 la guía de las pinturas y estatuas eróticas de Pompeya, «gloria eterna a la religión que, cubriendo esos ídolos impuros de lodo y desplegando el código de la castidad ante nuestros ojos, ha hecho nuestras sensaciones más puras y nuestros placeres más vivos».[487] Después, quizá menos consciente del código de castidad de lo que podría haber sido, presentaba una de esas «Ilustraciones a

página completa» del sátiro y la cabra.

Decir que el mundo romano era ignorante del pecado original no significa decir que careciera de vergüenza. No era el caso. Existían distinciones intrincadas y muy asumidas entre lo que era una práctica sexual aceptable y lo que no. Como ha dicho el académico Paul Veyne, «de hecho, los paganos estaban paralizados por las prohibiciones».[488] Veyne exagera; había reglas, pero no parálisis. El sexo era aceptado y se esperaba que fuera placentero. Eso constituía una gran diferencia. Existían límites y, como siempre, el principal era una cuestión de privilegio. Lo que era aceptable para un hombre rico era inaceptable para uno pobre; lo que era aceptable para los hombres era inaceptable para las mujeres; las esclavas carecían casi por completo de derechos y todas eran *de facto* prostitutas que habitaban en las casas de los libres. Dentro del Imperio romano, la atmósfera en el este era, por lo general, más conservadora que en el oeste.

Incluso los hombres ricos tenían que cumplir determinadas reglas; la homosexualidad era algo corriente, siempre y cuando uno no adoptara el papel pasivo y «afeminado» de ser penetrado. La acusación de que un hombre pudiera haber sido penetrado era suficiente para terminar con una carrera política. Como siempre, hubo excepciones; a Julio César se lo llamó burlonamente «la reina de Bitinia» por su supuesta relación con el rey Nicomedes. Sobrevivió, pero aquello siempre fue, escribe el biógrafo Suetonio «una grave y perpetua deshonra y le dejó expuesto a los ultrajes de todos».[489] Hacer el amor con las luces encendidas era otra prohibición, aunque suene a cosa de adolescentes. Se consideraba disoluto. A los poetas romanos, como suele ocurrir con los poetas, les gustaba jugar con estas reglas; en un memorable poema, Ovidio describe cómo es hacer el amor por la tarde mientras la luz se filtra en el dormitorio por una persiana medio abierta; luz más que suficiente para ver y

describir cada parte del cuerpo de su amante en uno de los poemas más eróticos que escribió jamás.[490]

Ante todo, se decía que un hombre —y estos textos eran escritos por y básicamente para hombres— debía gobernar sus necesidades sexuales en lugar de ser gobernado por ellas. Enamorarse miserablemente de una mujer era inaceptable. Los poetas que escribían que eran el «esclavo» de su mujer ponían a los tradicionalistas de los nervios. Había que mantener ciertos límites; a Ovidio se le enviaría al exilio por *Carmen et error*, un poema sexualmente obsceno, y por sobrepasar los límites de las severas medidas impuestas por Augusto contra la inmoralidad.[491] En el sexo, como en todo lo demás, había que seguir las palabras talladas en el templo de Delfos, «nada en exceso». Demasiado sexo volvía grosero; pero igualmente, demasiado poco —o, más bien, contar lo poco que lo practicabas— era aburrido. Un escritor advertía: «No seas ofensivo ni te muestres censor con aquellos que así se satisfacen, y no hagas menciones frecuentes al hecho de que tú no te satisfaces».[492]

De modo que el sexo debía contenerse, pero no se rechazaba. En los escritos de la élite romana, ha observado Peter Brown, era algo admitido y, como cualquier otro apetito, se gestionaba en lugar de avergonzarse de él. Las fiestas de Liberalia tenían lugar el 17 de marzo; ahora tristemente olvidadas, se trataba de un festival en el que los ciudadanos romanos celebraban la primera eyaculación de un niño. En los manuales médicos romanos, los doctores clásicos comentaban la eyaculación de manera franca y abierta, y la recomendaban por salud y para deshacerse de la semilla, que de otra manera podía provocar dolor de cabeza. Se creía que si los atletas lograban abstenerse del sexo serían más fuertes. Los orgasmos y el sexo eran incluso recomendables para la salud de la mujer.[493]

El sexo, el deseo sexual y las consecuencias del sexo se

comentaban con sinceridad. Los poetas regañaban a sus amantes cuando abortaban, menos por el aborto que por poner en peligro su propia salud. Ovidio se confesó furioso con su amante Corina por intentar llevar a cabo uno apresuradamente, pero menos porque hubiera cometido ese acto como por «haber maquinado a mis espaldas una acción tan arriesgada».[494] Otras seguían métodos más laboriosos para evitar el embarazo. Cuando a Julia, la hija de Augusto, célebre por su atrevimiento y su belleza, le preguntaron cómo, pese a tener tantos amantes, todos sus hijos se parecían a su marido, respondió: «Es que yo nunca embarco a un pasajero si la nave no está llena».[495]

¿Por qué no mantener relaciones sexuales? La vida era corta y una nunca sabía lo que le esperaba. Vive en el presente, proclamaban incontables mosaicos, pinturas y poemas en el viejo mundo romano. Porque, ¿quién sabe lo que traerá el mañana? En un mosaico descubierto recientemente en Antioquía se ve un esqueleto reclinado, con una copa en la mano y un ánfora de vino cerca. Encima de su cabeza, en claras letras griegas, el mosaico daba una instrucción a los comensales que lo veían desde arriba: «Sé alegre, —dice—. Disfruta de la vida».[496] El mandato de disfrutar de la vida está escrito en piedra. Uno de los poemas clásicos más famosos había plasmado este ideal en versos más elegantes: *Quan minimum credula postero*, confía lo menos posible en el mañana, recomendaba el poeta Horacio, y *carpe diem*, aprovecha el momento.[497]

Otro de los poemas romanos más célebres había sido una versión del antiguo libro de autoayuda de Ovidio sobre el arte de la seducción. «Si hay alguien entre el público que no conozca el arte de amar —anunciaba Ovidio en los primeros versos—, que lea esta obra y, cuando se haya documentado leyéndola, que ame.»[498] Ingenioso, erudito y egoísta, Ovidio se convirtió en uno de los poetas más famosos de

Roma, lo que, uno sospecha, era lo que él creía merecer. «Por donde se abre el romano poderío a sus dominadas tierras —se regodeó en otro poema—, con la boca se me leerá del pueblo y a través de todos los siglos en la fama […] viviré».[499] De manera un tanto exasperante, hasta el momento había demostrado estar en lo cierto, y parte de lo que le había granjeado su fama era el *Arte de amar*, un poema que, después de hacer recomendaciones sobre casi todo lo demás, encontraba un momento para aconsejar sobre determinadas posturas sexuales. «Que oprima el colchón con las rodillas doblando un poco la cabeza hacia atrás la mujer a la que haya que admirar por su largo costado.»[500] Y así continuaba.

Pero algo, lentamente, había cambiado. Poco más de dos siglos después de que Pompeya experimentara su cataclismo, la élite romana experimentó su propia convulsión cuando Constantino se convirtió. Los efectos reverberaron a lo largo del siglo IV mientras los templos se derribaban, las estatuas se destruían y se aprobaban leyes que prohibían las viejas costumbres «paganas». El número de conversos cristianos —por su voluntad o por la fuerza— aumentó rápidamente durante este periodo. Y mientas lo hacía, la literatura también empezó a cambiar. Las viejas costumbres obscenas comenzaron a desvanecerse de las páginas de poesía. El sermón y la homilía —severos, sentenciosos y con frecuencia agresivos— florecieron en su lugar. Esta literatura alternativamente amenazaba e instruía a los lectores con minucioso detalle sobre cómo comportarse en casi todos los aspectos de la vida. El cristianismo no era la única causa de esto, puesto que ya se podía detectar en la literatura un tono cada vez más moralizante. De hecho, el auge del cristianismo pudo incluso haber sido en parte un síntoma de ese moralismo. Pero el cristianismo, en todo caso, abrazó, amplificó y promulgó ese hostigamiento en una medida nunca vista.

Los autores cristianos de este periodo no estaban fascinados por la franqueza sexual que habían expresado los autores y las pinturas de Roma. Les resultaba repugnante. San Pablo ya había establecido el tono antes. Consideró que los «paganos» habían ido tan lejos que estaban más allá de toda redención posible. Debido en parte a la adoración de sus ídolos, Dios «los entregó a la inmundicia, en las concupiscencias de sus corazones, de suerte que contaminaron sus cuerpos entre sí mismos».[501] No solo mantenían relaciones sexuales, peor aún, todavía mantenían relaciones homosexuales. «Pues aun sus mujeres mudaron el natural uso en el uso que es contra naturaleza. Y del mismo modo también los hombres, dejando el uso natural de las mujeres, se encendieron en sus concupiscencias los unos con los otros, cometiendo cosas nefandas hombres con hombres.»[502] Con todo, tranquilizaba san Pablo a sus lectores, estos pecadores tendrían su merecido. «¿No sabéis que los injustos no poseerán el reino de Dios? No erréis, que ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los que se echan con varones.»[503] Los siglos posteriores lo seguirían. En el siglo VI, durante el reinado del represivo emperador Justiniano, las leyes empezaron a prohibir la homosexualidad con una crueldad inédita hasta entonces.

Para san Pablo y otros predicadores cristianos, el cuerpo y sus deseos no debían celebrarse sino ser contenidos. En circunloquios tortuosos y avergonzados, Pablo se enfurecía con «el cuerpo de esta muerte».[504] Se decía que en el cielo las recompensas para una virgen eran sesenta veces mayores. Los escritores cristianos de este periodo dejaron constancia de los revuelos de su sexualidad con gran desagrado. Quizá ninguno de manera más influyente que Agustín. El sexo, pensaba él, era permisible si de la unión nacían niños, pero incluso en ese caso el acto en sí era lujurioso, malvado y «animal», mientras que las erecciones eran «indecorosas».

Occidente recogería los amargos frutos de la vergüenza sexual procedentes de los indignados textos de estos dos hombres. En los primeros días de la religión, algunos cristianos fueron aún más lejos, al sostener que el sexo ya no volvería a ser necesario. Una nueva forma de creación, en forma de una gran conflagración y el renacimiento de los píos, era inminente. ¿Qué necesidad había pues de la torpe, caótica e impredecible reproducción humana? La vida eterna hacía que la reproducción resultara superflua.

Si el manual no cristiano más famoso había sido el de Ovidio, uno de los manuales más famosos escrito por un cristiano fue un tratado del siglo III del teólogo Clemente de Alejandría. Su nombre era el *Paedagogus* —el pedagogo— y su objetivo declarado «describir brevemente el comportamiento que debe seguir, a lo largo de toda su vida, uno que se dice cristiano».[505] Clemente añadió después algunos francos recordatorios de lo que esperaba a quienes se apartaran de sus preceptos y los de Dios: a saber, los dientes de las bestias salvajes y la ira de las serpientes. Como escribió Clemente, el Señor mismo había dicho: «Afilaré mi espada [...]; tomaré venganza de mis enemigos y daré su merecido a quienes me odian. Embriagaré con sangre mis saetas, y mi espada devorará la carne ensangrentada de los heridos». Eso no era una señal de la crueldad de Dios, sino de su amor. «Reprender —escribió para tranquilizar al lector— es signo de buena voluntad, no de odio».[506]

Clemente, en párrafos precisos y cargados de autoridad, salpimentados con frecuentes citas y no poco frecuentes amenazas contenidas en las escrituras, aconsejaba a los fieles sobre todos los aspectos de la vida cotidiana, desde lo que se les permitía comer y beber hasta lo que podían vestir y calzar; desde cómo debían peinarse hasta, incluso, lo que podían hacer en la cama. En los tres volúmenes de su guía, censuraba casi todas las actividades humanas. «Debe cortarse de raíz el

placer vergonzoso», escribió.[507]

Empezaba con la comida, y lo hacía recordando que todos somos en última instancia polvo, antes de volcar su atención en ciertos platos concretos. En frases almidonadas e implacables, carentes de cualquier rastro de humor, censuraba las cenas extravagantes. Como hacía con casi todo lo que se comiera en ellas. El uso excesivo del mortero era reprochable. Los condimentos se consideraban inaceptables, como también el pan blanco («castrado») y los dulces, los pasteles de miel, los caramelos, los higos secos… Uno no debía, advertía Clemente, ser como los comilones que se hacen traer las lampreas desde Sicilia, los rodaballos desde el Ática, los tordos de Dafnes…[508] La lista continuaba.

Aun así, como ciertas novelas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, las de James Bond o *Retorno a Brideshead*, que aunque fueron escritas en un periodo de austeridad salivaban con detalladas descripciones de comida, la pluma abstemia de Clemente parecía detenerse un poco más de la cuenta sobre esos frutos prohibidos.(12) Clemente habría rechazado la idea; las personas que disfrutaban de una buena comida eran, escribió, nada menos que «bestias parecidas al hombre, imagen de la bestia golosa».[509] Satán merodeaba entre las golosinas. Después estaba el vino, que en opinión de Clemente era más pernicioso que la comida. Este líquido cálido, escribió, calentaría aún más los cuerpos sobrecalentados de los jóvenes añadiendo «fuego sobre fuego, por lo que se inflaman los instintos salvajes, los deseos ardientes y el ardor temperamental […]. De ahí que […] desborde los límites del pudor». Clemente tronaba furioso contra esos «desgraciados» cuya vida no era sino «fiesta, embriaguez, baños, vino puro […], inercia y bebida» y, de manera algo intrigante, «orinales».[510]

En los escritos de un predicador cristiano tras otro, quedaba claro que casi todo lo relacionado con la comida era

sospechoso. Si se salía a cenar, uno podía verse afectado por la perniciosa envidia ante la casa de otro hombre, y volver a la casa propia más descontento que antes de partir. Juan Crisóstomo recomendaba evitarlo y acudir en su lugar a funerales. «¿Es mejor —tronó ante su congregación— ir donde hay llanto, lamentación, y gemidos, y angustia, y tanta tristeza, o donde se encuentran la danza, los címbalos, la risa, el lujo, la comida y la bebida?».[511] No es necesario conocer demasiado la obra de Crisóstomo para saber que la respuesta esperada a su pregunta retórica era un entusiasta «¡Sí, claro que sí!». En una casa feliz se podían envidiar el atrio bien dispuesto del vecino o su encantador comedor; en una casa de luto, dijo Crisóstomo, es más probable que se exclame: «¡No somos nada, y nuestra maldad es inexpresable!».[512]

La amplitud del manual de autoayuda de Clemente no era completamente nueva. Siglos antes, los soldados de Dios habían empezado a entrometerse en cada rincón de la vida. Ovidio había aconsejado tajantemente a sus amables lectores con un grado de detalle similar al de Clemente cuál debía ser el comportamiento en una comida, aunque sus objetivos eran bastante distintos. Como explicó:

> También los banquetes, cuando las mesas están dispuestas, ofrecen una buena ocasión: ahí puedes buscar otra cosa además del vino. En ellos más de una vez el purpúreo Amor estrechó seductoramente con sus cariñosos abrazos los cuernos de Baco.[513]

Ovidio, como Clemente, dedicó su atención al tema del vino que, igualmente, creía que debía beberse con moderación. Aunque, de nuevo, por razones diferentes; si te emborrachas demasiado, advertía Ovidio, perderás a tu hombre: «Vergonzoso es una mujer caída por el suelo, embriagada por el mucho vino».[514]

También había publicado largas instrucciones sobre la

apariencia y el arreglo personal. Por ejemplo, aconsejaba a los hombres cuidar su apariencia, perfumarse, asegurarse de que sus uñas estaban limpias y cortadas y estar atentos al pelo de la nariz:

> Que no haya ningún pelo en los orificios de tu nariz, ni sea hediondo el aliento de tu maloliente boca, y que el semental y padre del rebaño no ofenda el olfato. [515]

Tampoco se debería, añadió, ir mucho más allá: «No se te ocurra rizarte el pelo con unas tenacillas —advirtió a los hombres—. Ni depilarte las piernas con áspera piedra pómez.» Hacerlo era, dijo, el comportamiento propio de «las jóvenes coquetas o el torpe varón, si lo hubiera, que pretenda conquistar a otro varón».[516]

Las mujeres también recibieron instrucciones estrictas de Ovidio. Su cabello no debía estar descuidado, las que tuvieran la cara redonda debían recogerse el pelo en un moño, las que tuvieran la cara alargada debían optar por una simple raya al medio. Aunque también recomendaba cierto desaliño estudiado: «Incluso a muchas les sienta bien una cabellera en desorden; a menudo podrías creer que mantiene el peinado de ayer, cuando en realidad acaba de peinarse». [517]

La ropa blanca, escribió, era adecuada para las mujeres de piel oscura, a las pálidas les hacía parecer grises, todas deberían evitar el morado y los volantes. Las mujeres también debían atender la higiene personal: los dientes debían estar limpios y sin manchas; y se les advertía bastante sobre «el olor a macho cabrío en los sobacos».[518] Se aconsejaba el maquillaje, pero con moderación: «La que no tiene de por sí tono sonrosado, se lo procura artificialmente; con artificio rellenáis los intersticios vacíos de vuestras cejas», y así continúa. El efecto debe ser natural, ya que «el mejor

maquillaje sigue siendo discreto». En un comentario parecido, Ovidio fue inusualmente estricto en un punto; no debes dejar que tu pareja te vea aplicándote cosméticos:

> Cuando te arreglas tú también, pensemos los demás que estás durmiendo; más hermosa te veremos después del último retoque. ¿Por qué tengo yo que saber la causa de la blancura de tu cara?

Y, sobre todo, Ovidio advertía que nunca debías dejar que tu compañero te viera lavándote los dientes: «Muchas cosas que son feas mientras se hacen, cuando ya están hechas agradan».[519]

Los tratados cristianos adoptaban una mirada similar a la de Ovidio en muchos temas —a Clemente también le disgustaban las mujeres emperifolladas y los hombres excesivamente arreglados— pero en ellos el tono era muy distinto. Todo quedaba establecido, desde cómo tratar los cabellos de la cabeza (que no debían teñirse, depilarse o rizarse artificialmente, pues todo son «artilugios que sirven para engañar») hasta las suelas de los pies (que debían calzarse con sandalias sencillas). El maquillaje se aborrecía como síntoma de un alma enferma.[520] Las copas de oro, plata y enjoyadas se vituperaban, al igual que las sábanas moradas; «artículos todos que denotan un lujo de mal gusto; preponderancia que conlleva envidia y molicie».[521] Llevar joyas de oro se censuraba como una terrible costumbre con la que las mujeres «adulteran los dones de Dios por su total carencia de gusto, rivalizando con el arte del maligno». También lo era llevar telas transparentes («delata un temperamento sin vigor»).[522] El odio destinado a las mujeres, con todo, era poca cosa comparado con la desaprobación reservada a los hombres que se depilaban. ¿No había dicho Dios que «hasta los pelos de vuestra cabeza están contados»? Pues bien, resolvió Clemente, con un ágil juego de

piernas bíblico: «De ningún modo debe arrancarse contra la voluntad de Dios lo que está numerado por su voluntad». [523]

Ovidio había dado su opinión de la manera en que un conocedor advierte a un novicio. En los escritos de Ovidio, si te pones el vestido equivocado o bebes demasiado en una comida, sufres las consecuencias en esta vida: no consigues al hombre que quieres o la gente piensa que eres una zafia. En los escritos de los nuevos textos cristianos, no era el gusto de ningún hombre —ni siquiera de un experto— lo que importaba. Era el gusto de Dios. «El hombre es la medida de todas las cosas», había dicho Protágoras. Ya no. Ahora lo era Dios, y él no solo pesaba y medía al hombre, sino que, si lo encontraba en falta, le castigaría.

Los predicadores cristianos no expresaban nada parecido a la incertidumbre de Horacio acerca de lo que traería el mañana. Por el contrario, sabían precisamente lo que vendría, muerte y juicio. Seguido del cielo para unos pocos afortunados y del infierno para todos los demás. Por lo tanto, uno debía ser perpetuamente consciente de los peligros que amenazaban la próxima vida, y constantemente vigilante de su comportamiento en esta. Comer, beber y hacer el amor era, advertían los predicadores, lo último que se debía hacer. Festejar en esta vida no serviría para conseguir la felicidad eterna en la próxima. «Muy comodón eres, querido mío —advierte el erudito cristiano Jerónimo—, si pretendes gozar aquí con el siglo, y después reinar con Cristo».[524]

13

AQUELLOS QUE ABANDONEN EL CAMINO DE DIOS

Entonces valdrá la pena escuchar a los actores trágicos, más francos en su propia catástrofe; luego valdrá la pena mirar a los actores cómicos, sus miembros más ágiles en el fuego; luego valdrá la pena ver al auriga, completamente rojo en su ardiente rueda; luego valdrá la pena observar a los atletas, no en sus gimnasios, sino agitándose en llamas.

TERTULIANO, reflexiones sobre los placeres del Día del Juicio, *De Spectaculis*, 30.5

Las llamas de la condenación empezaron a rozar la vida cotidiana de Roma. En una literatura que desarrollaba una nueva tendencia sádica, los escritores cristianos precisaron con detalles gráficos lo que esperaba a quienes no cumplieran los edictos de este Dios que todo lo veía.[525] Los castigos para los pecadores eran, de acuerdo con los textos cristianos, atroces. El *Apocalipsis de Pedro*, que aunque ahora es considerado apócrifo durante un tiempo fue muy leído en Roma, se deleitaba contando en sucesivos y nauseabundos versos lo que sucedía en el infierno. En él, se conduce al lector por un safari infernal en el que los castigos para varias fechorías se señalan con placer. Este infierno es un lugar terrible, las penas son sombríamente coherentes. Los blasfemos, por ejemplo, se encuentran suspendidos por sus lenguas o «se mordían sus propios labios».[526] A los

adúlteros se los cuelga por los pies, un castigo que no suena tan mal, hasta que uno se da cuenta de que en estos textos «pies» es un eufemismo de «testículos».[527] Los que confiaban en sus riquezas giran en un espetón junto al fuego.[528] Ni siquiera los niños se escapan. Al borde de un lago lleno del «desagüe y la hediondez» de los que allí sufrían tormento están los bebés que «habían nacido antes de tiempo», un delito sin culpable, podría pensarse, pero no aquí. Esos bebés llorarán solos por toda la eternidad.[529]

La mirada censora de los esbirros de Dios fue entonces mucho más allá de la apariencia personal. El teatro se aborrecía como un depósito de inmundicia blasfema. El Imperio romano nunca había confiado completamente en el teatro; las obras se consideraban tan inmorales que no fue hasta el siglo I a. C. cuando se construyó un teatro de piedra en la capital, lo que permitió que este dudoso arte tuviera un hogar permanente.

Pero al mismo tiempo, había sido aceptable que los intelectuales elogiaran el drama con sincera admiración y que los ciudadanos ordinarios lo disfrutaran. El orador Libanio celebraba, con un placer carente de toda vergüenza, el hecho de que su ciudad natal, Antioquía, resonara con «competiciones de flauta, lira y voz y los muchos placeres del escenario».[530] La belleza de los bailarines, sostenía en una obra que los defendía contra antiguas calumnias, incluso mejoraba el alma; un hombre sería «más amable con su esposa y sus esclavos cuando toma la cena después de esa visión».[531] A Plinio el Joven no le gustaban los actores, sobre todo aquellos que aparecían de repente, después de las cenas, y empezaban a aburrirle con recitales; con todo, aconsejaba moderación a cualquiera que se quejara de ellos. «Seamos, pues, tolerantes con las diversiones de los demás, para que ellos lo sean con las nuestras.» Haz el favor, escribió, de «desarrugar un poco el entrecejo.»[532]

Los pastores cristianos, fervorosos y controladores como eran, se permitieron disentir. Fruncir el entrecejo era una de las pocas cosas que la nueva retórica permitía sin restricciones. El teatro, decían de manera intimidatoria a sus congregaciones, era basura. Basura pecaminosa y demoníaca. Lo que los griegos habían considerado civilizado —incluso civilizatorio—, los predicadores cristianos lo despreciaban como una «depravación», una «deformidad», una «peste» y una «locura obscena».[533]

Sin duda, en los escenarios romanos había muchas cosas que podían molestar a los castos. Las farsas estaban llenas de insinuaciones sexuales; durante el festival romano de la diosa Flora, los cortesanos reales salían al escenario y actuaban desnudos, para gran placer de la audiencia.[534] En el siglo IV, una nueva moda de teatros acuáticos llegó a Antioquía. En piscinas centelleantes bajo el sol oriental, la gente se reunía para ver los cuerpos refulgentes de las ninfas mientras chapoteaban y —la palabra es casi imposible de evitar— retozaban ante las ansiosas miradas del público.

Los predicadores cristianos se mostraron horrorizados. Todo lo relacionado con el teatro, decían, procedía del diablo; era una repugnante idolatría pergeñada por demonios «para que la raza humana dé la espalda al Señor y se vuelque en su glorificación». El teatro era un lugar de lujuria y ebriedad, una «ciudadela de todas las prácticas viles».[535] Las abominaciones que tenían lugar en el escenario, a su vez, eran una «corrupción sin ley» diseñada para contaminar los oídos y los ojos del público.[536] El teatro se interponía entre lo humano y lo divino. ¿Cómo podía uno adorar a Dios con las mismas manos con las que acababa de aplaudir a un actor? No se podía. Si el Señor estaba mirando, no debía siquiera correrse ese riesgo. En una pequeña e instructiva parábola, un escritor cristiano señalaba que una mujer que se había atrevido a asistir al teatro moriría repentinamente cinco días

después.

Por desgracia, el teatro no tuvo ese efecto vigorizante en todos los espectadores y los apólogos cristianos se vieron obligados a intervenir. En las iglesias de todo el imperio se bramaba con desaprobación contra el género dramático; las tragedias eran sanguinarias, las comedias eran lascivas, ambas generaban comportamientos impíos. Los actores eran poco mejores que las putas; no, de hecho *eran* putas. Los cristianos con frecuencia sustituían las palabras «actor» y «bailarín» por la palabra «prostituta»; el teatro era «el templo del deseo para la prostitución».[537] Los peligros de asistir a una función se pusieron de manifiesto en otro vívido sermón de Juan Crisóstomo que, como tantos, decía más del orador que de quienes lo escuchaban. «Si alguien pone carbones en su regazo, ¿acaso no quemará sus vestidos?» Bueno, lo mismo sucede con el hombre que va a al teatro. «Incluso si no intimas con la prostituta, habrás copulado con ella por deseo y habrás cometido el pecado en tus pensamientos.»[538] A quienes iban a ver a las mujeres desnudas en los teatros acuáticos se los amenazaba con rayos reales o se les sermoneaba con rayos oratorios. En ese caso, advertía Crisóstomo, los espectadores estaban yendo «a la fuente del demonio para contemplar a las prostitutas en traje de baño y sufrir naufragio en su alma. Aquella agua es piélago de impurezas […]. La mujer nada desnuda pero tú, viéndola, te sumerges en el abismo de las pasiones impuras».[539] La mancha de esas visiones permanecería en los ojos del espectador mucho después de que terminara la función porque, como otro preguntaba, ¿quién «puede bañarse en fango sin mancharse»?[540]

Casi cualquier clase de espectáculo, sostenían los predicadores cristianos, estaba manchado por el satanismo. Los acróbatas que contorsionaban sus cuerpos estaban al servicio del demonio, como lo estaban quienes hacían

malabarismos con cuchillos o hacían piruetas. La música con la que esta gente bailaba se consideraba peligrosa, puesto que la música podía hacer que los hombres perdieran la cabeza y los hipnotizaba arrojándolos a un frenesí de locura e impiedad. ¿Para eso había creado Dios a los humanos?, se preguntaba otro predicador, en un *crescendo* de desaprobación. ¿Para que pudieran «practicar el canto y la música, para que hinchasen sus mejillas al soplar la flauta, participaran en el canto de canciones impuras y […] se abandonen a movimientos torpes, a danzar y bailar, formar círculos de bailarines y, finalmente, alzando piernas y caderas, desplazarse con un trémulo movimiento de sus espaldas?».[541]

En sermones ansiosos y amenazantes se atacaba a otros pasatiempos. Se temían los espectáculos públicos tanto por el público como por el entretenimiento en sí. ¿Qué podía deslizarse en el alboroto anónimo de las masas? Los poetas eróticos romanos sabían perfectamente lo que podía suceder, y de hecho lo habían celebrado. Como había explicado alegremente Ovidio, cuando uno va a las carreras, «el Circo, que da cabida a tanta gente, ofrece muchas ventajas». Una visita al hipódromo romano estaba repleta de posibilidades para el pretendiente fogoso y sin demasiados escrúpulos. «Como suele suceder, si algo de polvo cayera por casualidad en el regazo de la joven», recomendaba Ovidio en su manual de seducción:

> sacúdeselo con los dedos, y aunque no haya polvo ninguno, sacúdeselo de todas formas, como si lo hubiera; cualquier cosa te puede servir, ¿para qué crees que tienes las manos?[542]

«Para eso no», respondió la nueva generación de clérigos. Ir a las carreras era malgastar el tiempo «ociosamente y en el diablo». Dios no nos había dado la vida para que pudiéramos

divertirnos.[543]

Los baños también se deploraban como antros de inmoralidad. Para los emperadores romanos y sus súbditos, bañarse había sido una señal de civilización. Se pensaba que los británicos, irreparablemente bárbaros, solo habían empezado a volverse civilizados cuando comenzaron a bañarse y a celebrar banquetes. Hasta el filósofo romano Cicerón, en uno de sus momentos más de «hombre del pueblo», había dicho que el ruido del gong que abría los baños era un sonido más dulce que las voces de los filósofos en sus escuelas. Los edificios en sí eran asombrosos; las catedrales del paganismo, como se los ha llamado. No es una analogía exagerada. Con frecuencia eran los edificios más imponentes de la ciudad, maravillas de genialidad arquitectónica, que requerían inmensas cantidades de dinero e impulsaban las innovaciones necesarias para satisfacer sus demandas. Los ciudadanos del imperio iban a los baños con la regularidad de quienes iban a la iglesia; de hecho, con más frecuencia, porque la mayoría iba todos los días. Una vez dentro de los grandes pasillos de esos inmensos edificios, pasaban por las salas de mármol según una rutina tan antigua como cualquier liturgia: *apodyterium, tepidarium, caldarium, frigidarium*…

Ir a los baños no era únicamente un acto funcional para limpiarse; lo cual tiene sentido, dado que los baños carecían de cloración, filtrado o cambio regular del agua. Algunas investigaciones modernas han llegado a la conclusión de que debieron estar absolutamente asquerosos, algo que los poetas antiguos sabían desde hacía mucho tiempo. «Zoilo —escribió Marcial—, dado que ensucias la bañera lavándote el culo, para guarrearla más, Zoilo, mete la cabeza.»[544]

Zoilo aparte, una visita a los baños era un placer para los sentidos; los escritores destilan lirismo cuando hablan de la luz que se deslizaba por las ventanas hacia las refulgentes salas de mármol. Como decía un famoso proverbio: «Los baños, el

vino y Venus corrompen nuestro cuerpo, mas son la esencia de la vida».[545] En ocasiones afortunadas, si los frescos son fiables, todos los placeres podían celebrarse a la vez.

Los baños rebosaban arte; mosaicos brillantes como joyas, figuras de ninfas y nereidas e incontables estatuas de Afrodita, cuya fría piel de mármol sudaba ligeramente en el vapor. Estos edificios se parecían menos a las piscinas modernas —máquinas para hacer ejercicio, como las llamó despectivamente Iris Murdoch— y más a plazas urbanas con agua. Todo —negocios, placer, comida, bebida, orines y, en las salas más oscuras, sexo— tenía lugar en ellos. El filósofo Séneca vivió durante un tiempo encima de unos baños y describió (no del todo satisfecho) cómo se llenaban de los ruidos del «vendedor de bebidas con sus matizados sones, del salchichero, el pastelero y de todos los vendedores ambulantes que en las tabernas pregonan su mercancía con una peculiar y característica modulación». Estos sonidos competían con los gemidos de los obsesos del gimnasio, las palmadas del masajista y los gritos del delgado depilador de sobacos que anunciaba su negocio, un hombre que nunca deja de berrear «sino cuando depila los sobacos y fuerza a otro a dar gritos en su lugar».[546]

En los tiempos de Séneca, en el punto más álgido del imperio, el baño se realizaba desnudo y, por lo general, sin segregación por sexos. La gente iba a los baños a ver y a ser vista por hombres y mujeres por igual. El fiablemente indecente Marcial describe cómo los hombres se reunían y aplaudían cuando veían que se bañaba alguien particularmente bien dotado. En ocasiones, esto provocaba incomodidad. Los hombres jóvenes no iban a los baños con sus padres por miedo a una erección inesperada; parece que incluso para los liberales romanos, ver a un hijo empalmado era demasiado. La timidez adoptaba otras formas; una mujer estaba tan avergonzada por su olor corporal que cubría su

desnudez con cremas depilatorias y capas de ungüento de judías. Pero de todos modos olía mal. O eso decía el grosero de Marcial.[547]

Los moralistas cristianos se declararon escandalizados. En los escritos de los primeros clérigos cristianos, los baños se despreciaban como guaridas de demonios y de aquellos que llevaban una vida «indulgente, afeminada y disoluta».[548] Los edificios también eran detestables; esas estatuas, escribió otro moralista cristiano, no eran más que ídolos demoníacos, prueba de que «Satanás y sus ángeles han llenado el mundo entero».[549] Incluso los ejercicios que se realizaban fuera de los baños eran sospechosos; la lucha era despreciada como «una actividad del demonio […] los movimientos mismos del luchador tienen algo de los de la serpiente».[550] Lo que sucedía en su interior era mucho peor. El agua parecía llevarse consigo la poca modestia que les quedaba a esos pecadores. Los predicadores cristianos decretaron que era intolerable que los hombres y las mujeres permanecieran desnudos, y que las mujeres permitieran después que «sus esclavos» manipulasen cada centímetro de su cuerpo. Un comportamiento peligroso, toda esa desnudez, puesto que «por la vista nace la pasión».[551] Las estatuas de los baños sufrían ataques particularmente crueles, ya que esos edificios eran el blanco de grupos de cristianos más partidarios de limpiar el alma que el cuerpo. A los cristianos, sus pastores les decían que podían lavarse por simple pragmatismo, siempre y cuando no lo disfrutaran demasiado. El buen cristiano, sin duda, no debía regodearse en los placeres sensuales de los baños. Algunos desafiaron esa pía suciedad; Agustín afirmaba abiertamente que bañarse era uno de los placeres de la vida. Otros adoptaron una postura más enérgica con respecto al baño. Los ascéticos celebraron el ideal de ser *alouisa*, un «no lavado». Como preguntó un escritor, ¿qué necesidad tenía un cristiano de lavarse? Aunque la piel se vuelva áspera y salgan

escamas por la falta de limpieza, no lo necesita puesto que «¡El que se ha lavado una vez en Cristo no necesita volverse a bañar!».[552] Había tenido lugar un cambio intelectual. La suciedad fue dejando de ser algo que se encontraba en el exterior del hombre para pasar a ser algo que manchaba su alma. Un cuerpo limpio ya no era uno libre de suciedad, sino uno no manchado por la actividad sexual —y especialmente por la actividad sexual «pervertida»—, que empezaba a definirse con precisión y luego sería deplorada en unos términos nuevos, fieros y censores.

Se denunció la homosexualidad masculina y, después, se prohibió. En el siglo VI, los que, como dijo un cronista, «sufrían de lujuria homosexual» empezaron a vivir con miedo. Y con razón. Cuando un obispo llamado Alejandro fue acusado de tener una relación homosexual, él y su compañero fueron «de acuerdo con una sagrada ordenanza […] llevados a Constantinopla y examinados y condenados por Víctor, el prefecto de la ciudad, que los castigó; torturó a Isaías severamente y lo mandó al exilio, y amputó los genitales de Alejandro y le hizo desfilar en una camilla. El emperador, inmediatamente, decretó que a quienes se descubriera incurriendo en actos homosexuales se les amputarían los genitales. En ese momento, se detuvo a muchos homosexuales, que murieron después de que se llevara a cabo dicha amputación».[553]

El sexo entre marido y mujer estaba permitido, pero los predicadores afirmaban que no debía disfrutarse. Las antiguas y alegres ceremonias nupciales, en las que la gente comía, bebía y cantaba canciones profanas sobre sexo, se condenaron sin piedad como diabólicos montones de estiércol. Proliferaron las historias llenas de admiración sobre parejas que nunca se acostaban juntas y que, en cambio, pasaban la noche vistiendo camisas de pelo.

¿Qué cambió el cristianismo? En ciertos sentidos, nada. La gente del imperio, reticente a las diatribas de los clérigos, siguió yendo a los baños y al teatro, continuó disfrutando con las carreras de caballos, siguió manteniendo relaciones sexuales; una puede incluso atreverse a decir que las disfrutaban. El teatro continuó abriendo, se seguían representando obras. El fervoroso emperador cristiano Teodosio, por ejemplo, proveyó de actores a un festival de teatro. Los picantes manuales de Ovidio se copiaron y se leyeron —es presumible que con entusiasmo— durante toda la Edad Media.

Pero algunas cosas sí cambiaron. Bajo la mirada reprobadora del cristianismo, el antes amado arte de la pantomima decayó y murió. La poesía sexualmente explícita —y sexualmente alegre— dejó de escribirse públicamente. No hubo nuevos ovidios. Sin duda no hubo más catulos. [554] El deseo empezó a llamarse «lujuria» y se convirtió en algo vergonzoso que debía temerse, despreciarse, reprimirse y —si era homosexual— castigarse horriblemente. Lo que se celebraba en los días santos y los festivales también experimentó una transformación. El 17 de marzo, los ciudadanos de Roma habían celebrado la Liberalia. El 17 de marzo, la Iglesia cristiana celebraba, en cambio, el día de san Ambrosio de Alejandría, un pupilo de Orígenes, el hombre que (supuestamente) se castró a sí mismo en aras del cielo. Se redujo lo que se consideraba aceptable en términos de sexualidad. Pasarían más de mil años antes de que la civilización occidental pudiera ver la homosexualidad como algo distinto de una perversión y un delito. A lo largo y ancho del imperio se retiraron las estatuas de los baños, se mutilaron y se quemaron sus cuerpos mientras las muchedumbres abucheaban y contemplaban encantadas. Se destrozaron los pezones de una figura desnuda de Afrodita; se la decapitó y abandonó en el suelo polvoriento.

También se perdió algo más. Muchos de quienes desobedecieron a estos predicadores ferozmente moralistas, y fueron a las carreras o al teatro o a mirar a las ninfas retozando al sol, ahora lo hacían a sabiendas de que eran pecadores. Y también sabían lo que les esperaba a los pecadores en el reino que estaba por venir. Como explicó con júbilo el escritor cristiano Tertuliano, cuando llegara el momento, todos esos malhechores serían consumidos por los fuegos vengadores del Señor, y él y los demás cristianos obedientes estarían ahí, disfrutando de esa visión. ¿Qué necesidad había pues de ir al teatro o al hipódromo?, preguntaba. Porque para los fieles cristianos «otros espectáculos estaban por venir; ese día del Juicio Final, en el que la vieja edad del mundo y todas sus generaciones serían consumidas en un solo fuego».[555]

14

BORRAR LA TIRANÍA DE LA ALEGRÍA

Porque el ojo de Dios ve en todo lugar las obras de los hombres y nada se le oculta, sino que conoce a los que hacen el bien.

GELASIO, *Apotegmas de los padres del desierto*, 6

Cualquiera que durante los siglos IV y V hubiera viajado a Alejandría y a Antioquía, las grandes ciudades del imperio oriental, los habría visto antes incluso de llegar a la propia ciudad. Al amanecer, salían de cuevas situadas en las colinas y de agujeros en el suelo, con las túnicas oscuras ondeantes, las caras demacradas y pálidas por el hambre y los ojos hundidos por la falta de sueño. Cuando los gallos empezaban a cacarear, mientras al otro lado la ciudad aún dormía, ellos se reunían en los monasterios y las colinas y «formando un coro sagrado, permanecen de pie, y levantando sus manos todos a la vez cantan los himnos sagrados».[556] Una visión impresionante, y también espeluznante; sus figuras sucias y demacradas eran una refutación viviente de la opulencia y el bullicio de la vida urbana que tenía lugar allá abajo. Era un poder nuevo en el mundo, y de una novedosa extrañeza.

Esa fue la gran era del monacato. Desde que Antonio partió hacia el desierto para batallar con los demonios, muchos hombres habían seguido sus pasos para imitarlo. Eran

cristianos ideales, que renunciaban por completo a todos los pecaminosos placeres de la carne. Y su manera de vivir estaba de moda; tantos habían imitado a Antonio que el desierto se describía como una ciudad.[557] Y era una ciudad bien extraña. No había en ella baños, ni banquetes ni teatros. Las costumbres de estos hombres eran célebremente ascéticas. En Siria, san Simeón Estilita («de la columna») se pasó décadas sobre una columna de piedra, hasta que se le abrieron los pies por la presión continua.[558] Otros monjes vivían en cuevas o en agujeros o en huecos o en chozas. En el siglo XVIII, un viajero que pasó por Egipto alzó la mirada hacia los precipicios que se alzaban sobre el Nilo y vio miles de celdas en la piedra. Era en esas madrigueras, pensó, donde los monjes habían llevado vidas de una inimaginable austeridad, sobreviviendo casi sin comida y bebiendo el agua que conseguían dejando caer cubos atados con cuerdas al río cuando estaba en crecida.[559]

¿Qué era un monje en esa época? En los siglos IV y V, la ahora antigua tradición del monacato estaba iniciándose y sus hábitos se estaban formando. En esta existencia rara y aún sin codificar, los monjes acudían a la sabiduría de sus famosos predecesores para saber cómo vivir. Proliferaban las colecciones de dichos de monjes. Una especie de guías de autoayuda, pero muy diferentes de las de Ovidio. ¿Qué es un monje? «Es un monje —escribió uno—, el que se hace violencia en todo.»[560] Un monje era esfuerzo, decía otro. Todo esfuerzo. ¿Cómo debía vivir un monje? «Come hierba, viste hierba, duerme en la hierba —aconsejaba otra venerada sentencia—. Despréciala todo.»[561] Como deportistas de la austeridad, estos hombres mortificaban su carne de cien maneras durante mil días. Un monje, se decía, había permanecido de pie entre zarzas durante quince días. Otro vivió con una piedra en la boca durante tres años, para aprender a guardar silencio. Algunos, nostálgicos de las

torturas que se llevaban a cabo en las persecuciones del pasado, se cubrían de cadenas y vagaban con ellas tintineando durante años.

La «ciudad» de los monjes era un rechazo vivo a la manera de vivir de los romanos. Si se puede juzgar a un imperio por sus adjetivos, el Imperio romano había sido eminentemente urbano. En latín, *urbanus* significa, en su sentido más básico, alguien que vive en la ciudad. Pero también mucho más que eso y, como su descendiente actual, significaba ser cultivado, cortés, ingenioso, «urbano». El término *urbanitas* significaba «refinamiento».[562] Los hombres del imperio estaban muy orgullosos de sus ciudades; un rico ciudadano de Antioquía sentía tal entusiasmo por la suya, que cubrió el suelo de su casa con un gran mosaico que mostraba los grandes edificios públicos de su ciudad. Un manual del siglo II para hablar en público explicaba cómo estructurar una oración fúnebre. En la lista de cuarenta y tantos puntos competentes que uno debía mencionar sobre el fallecido, el segundo (punto I.B.1) debía ser su ciudad natal. A esto había de seguir inmediatamente una mención de sus conciudadanos (punto I. B.2) y, más adelante, su «interés público». Virtudes tales como la «sabiduría» y la «moderación» se encontraban muy por debajo, en los puntos III.A.1 y III.A.2, respectivamente. La piedad iba aún más abajo, en el III.A.5[563]; una virtud de tercera división, como mucho.(13)

Los ciudadanos pudientes competían para colmar de dinero a sus ciudades, pavimentar sus calles, levantar los escenarios de piedra de los teatros y cubrir las cabezas de los dioses en templos aún más grandiosos. «Filantropía» es el término que en tiempos posteriores se daría a ese comportamiento. En el Imperio romano las palabras no eran tan ambiguas; como anunciaban francamente las placas en esos edificios, sus benefactores los habían pagado por su *philotimia*, su «amor al honor». Las grandes piedras de un

teatro o un acueducto, con el propio nombre grabado, eran un monumento mucho más impresionante que cualquier lápida y, sin duda, mucho más útiles socialmente.

No resulta sorprendente pues, que muchos hombres urbanos y sofisticados consideraran que esta nueva clase de individuos que rehuían la vida civilizada era incomprensible y enteramente repelente. Para el orador griego Libanio, los monjes eran locos, «esos que suelen llenar con su presencia las cuevas» y que después «aseguran reunirse en los montes con el creador de todas las cosas».[564] Sus ayunos eran ficción, decía. Esos hombres no se morían de hambre; no es que no comieran, simplemente no cultivaban ni compraban su comida. Cuando nadie miraba, decía, se colaban en los templos de los odiados paganos, robaban los pecaminosos sacrificios y se los comían. Lejos de ser ascéticos, eran modelos de sobriedad «cuya moderación se limita a sus mantos».[565] Sus ataques despiadados y crueles a los templos, propios de matones, no se hacían por devoción, decía Libanio. Se cometían por pura avaricia. «Esos que dicen hacerles la guerra a los templos […] se dedican a robarles», porque después de saquear no solo los santuarios sino también las casas de los campesinos del lugar «se alejan cual atacantes que llevan consigo los despojos de los vencidos en un asedio».[566]

Es posible que hubiera algo más que un ligero esnobismo en ese desdén, puesto que muchos de los que partían a las colinas eran pobres y analfabetos. Algunos eran incluso esclavos, para enfado de sus superiores cristianos. Más tarde, Nietzsche y Engels identificarían el cristianismo y sus valores con los esclavos y la moralidad de los esclavos; pero si esto es verdad, nadie se lo había dicho a los cristianos más poderosos de aquella época. Estos no querían tener nada que ver con ideas tan peligrosamente revolucionarias como la emancipación de los esclavos. Lejos de alentar la huida de los

eslavos cristianos, los clérigos de mayor rango tomaban medidas enérgicas contra cualquiera que intentara escapar de su vínculo mortal desapareciendo en el desierto para servir de una manera más celestial. Cuando un obispo recomendó a los esclavos que abandonaran a sus dueños y se convirtieran en ascéticos, la Iglesia se quedó conmocionada y rápidamente lo excomulgó. «Nunca permitiremos tal cosa, aquello que causa tristeza a los amos a quienes pertenecen los esclavos y que es una influencia perturbadora», afirmaban los Cánones apostólicos.[567] El reino celestial intercedió para echar una mano. En el siglo IV apareció san Teodoro, un santo cuya especialidad era encontrar a los esclavos desaparecidos. Si dormías sobre la tumba de san Teodoro, se decía, este se te aparecía en sueños y te mostraba dónde se escondía tu recalcitrante esclavo.

Los monjes necesitaban estar en el desierto porque sabían que allí era donde pululaban y se reunían los demonios. Allí, donde la ciudad se extinguía y empezaban los espacios solitarios, era donde los subalternos de Satanás descendían en picado, reptaban y atacaban. Un monje lejos del desierto, había dicho Antonio, era como un pez fuera del agua.[568] La batalla de los monjes contra Satanás no era una guerra sin cuartel sino un duelo, de modo que los monjes rehuían la molesta compañía de los demás. «No veré a nadie este año», decidió uno.[569] Esas resoluciones no siempre eran fáciles de cumplir. En la infinita soledad de la vida del desierto los monjes flaqueaban, luchaban y jadeaban. La soledad roía como el hambre. Las guaridas en el desierto podían asustar a esos hombres mucho más que cualquier tierra virgen. Se decía que un monje había llorado de manera tan continuada que sus lágrimas, como un río, habían abierto un hueco en su pecho. Prueba de su virtud, decían admirados los demás monjes. La mente moderna habría llegado a una conclusión más clínica (aunque anacrónica), muchos de esos hombres

debían estar profundamente deprimidos.

El hambre era una de las mortificaciones más populares entre los monjes —no hacía falta ninguna herramienta especial—, pero también una de las más difíciles de soportar. Un monje ayunaba durante todo el día y después comía solo dos galletas duras. Otro vivió de los veintisiete a los treinta años comiendo raíces y hierbas salvajes, y durante los cuatro años siguientes ingirió al día doscientos gramos de pan de cebada y algunas hierbas. Con el tiempo, sintió que se le nublaba la visión y su piel se volvía «dura como la piedra lávica». Añadió un poco de aceite a su dieta, y después siguió como antes hasta los sesenta, para asombro y admiración de los demás monjes.[570] El ascetismo había existido antes, pero en estos casos iba más lejos. Otros, como rumiantes, vivían a cuatro patas, buscando comida como animales. En ciertos aspectos el hambre ayudaba; un monje famélico se veía menos acosado por los demonios de la fornicación o de la ira que uno con la barriga llena. «Un cuerpo necesitado—dijo uno—, es un caballo domado».[571] Pero los pensamientos relacionados con la comida se convertían en una obsesión para esos hombres. En su lectura del pecado original, la manzana que Eva le daba a Adán no se veía como una representación simbólica del sexo, sino como nada más y nada menos que una manzana. La jerarquía de necesidades de Maslow hecha carne de monje.[572]

Los monjes se atormentaban tanto con lo que ponían sobre sus cuerpos como con lo que introducían en ellos. Algunos decidían vestir hojas de palma entretejidas en lugar de una tela más suave. Llevar el habitual y tosco hábito de monje se consideraba, en este mundo extremo, ir «vestido con vanidad».[573] Otros, bajo el sol del desierto, torturaban su piel con ásperos cilicios. Otros vestían con un extraordinario vestido de piel (que en épocas posteriores habría tenido connotaciones diferentes) que solo dejaba a la vista la boca y

la nariz. Se decía que, para complacer al Señor, la ropa de los monjes debía constituir una ofensa al esteticismo, el hábito debía ser andrajoso y no elegante, viejo en lugar de nuevo, había que llevarlo remendado y remendado y vuelto a remendar. Cualquier otra cosa era vanidad. La ropa de un monje debía ser de una manera tal que, si este tiraba el hábito fuera de la celda, en tres días nadie lo robara. El sacrificio de los monjes era incuestionable; su olor debía ser indescriptible.

Si esto parece una vida vivida al borde de la cordura es porque lo era. En el desierto, con el calor abrasador del día, la realidad titilaba, parpadeaba y se diluía.(14) Un monje vio un dragón en un lago; otro mató a un basilisco, otro vio al propio Diablo sentado en su ventana. Los demonios aparecían y después se desvanecían como el humo; los monjes que se encontraban meditando se convertían en llamas. Al contemplar cómo rezaba un monje podías ver cómo sus dedos se convertían en lámparas de fuego. Si rezabas bien, tú mismo podías convertirte en llamas. Los demonios se arremolinaban alrededor de los monjes como moscas alrededor de la comida. A uno lo acosaron las visiones de cadáveres en descomposición, que se abrían de golpe a medida que se pudrían. Solos durante semanas o meses seguidos en sus celdas, con nada más que pan pasado y duro para comer y una lámpara de aceite, los monjes vivían atormentados por visiones tentadoras de sexo, comida y juventud. Algunos perdían la cabeza, si es que en algún momento habían estado enteramente cuerdos. Cuando Apolo de Scetis, un pastor que más tarde se convertiría en monje, vio a una mujer embarazada en el campo, se dijo a sí mismo: «Quiero ver cómo está el niño en su seno». Rajó a la mujer, la abrió y vio el feto. El niño y la madre murieron.[574]

Las razones de estas prácticas peculiares son difíciles de comprender. Una teoría es que la dominación cristiana del

imperio conllevó muchas ventajas; pero uno de sus grandes inconvenientes fue que se había vuelto mucho más difícil que un gobernador romano poco comprensivo convirtiera a alguien en mártir. Privados de la posibilidad de morir en un espectáculo terrible, glorioso y purificador de los pecados, estos hombres se martirizaban a sí mismos lentamente, de manera agonizante, atormentando su carne un poco más cada hora, frustrando sus deseos un poco más cada año. Estas prácticas se conocerían como «martirio blanco». Los monjes morían a diario, con la esperanza de que, un día, volverían a vivir. «Recuerda el día de tu muerte —aconsejó un monje—. Recuerda también cómo es el infierno, piensa cómo se encuentran allí las almas, en qué profundo silencio, en qué amargos gemidos, en qué temor, en qué lucha, en qué espera…» Una situación bastante terrible, pero el monje aún no había acabado; concluyó su alegre lista con «los suplicios, el fuego eterno, el gusano que no duerme nunca, el tártaro y las tinieblas, el rechinar de dientes, los terrores y los tormentos».[575]

Estas historias macabras enseñaban a los monjes el valor de no ceder a sus impulsos. Una parábola particularmente vívida señalaba lo que le pasó a un monje desobediente llamado Herón. Al principio de la historia, Herón, en lugar de pasar el tiempo llorando en su celda, dedica un buen rato a recorrer los antros de la ciudad, frecuenta el teatro, las carreras y las tabernas. En este trance, su resolución se ve debilitada por comer y beber demasiado, conoce a una actriz, cae «en el fango del deseo femenino» y mantiene relaciones sexuales con ella. Este acto se lleva a cabo, como asegura la historia con satisfacción, «para su propio daño […]. Le creció una pústula en el mismo pene y estuvo enfermo por ello seis meses, hasta que sus genitales se purificaron y se le cayeron».[576] Una lección para todos nosotros.

Carpe diem, había dicho Horacio. Come, bebe y sé feliz,

porque mañana estarás muerto para toda la eternidad. Los monjes ofrecían una alternativa a esta visión; muere hoy y podrías vivir durante toda la eternidad. Era una vida que se vivía con terror a su final. «Recuerda siempre tu salida (de esta vida)» era un consejo común; no olvides el juicio eterno.[577] Cuando un hermano empezó a reír durante una comida, fue inmediatamente reprendido por otro monje: «¿Qué lleva este hermano en el corazón para reír, si debería llorar más bien?».[578] ¿Cómo podía alguien vivir adecuadamente en este nuevo y austero mundo? Hay que culparse constantemente, dijo otro monje, hay que «acusarse y reprocharse siempre».[579] Pásate todo el día sentado en tu celda, recomendaba otro, llorando por tus pecados.[580] Algo de ese aislacionismo del desierto empezó a introducirse también en la vida urbana piadosa. En los escritos de Juan Crisóstomo, el contacto con las mujeres de cualquier clase era algo temible y, si era posible, a evitar por completo. «Si nos encontramos con una mujer en el mercado», dijo Crisóstomo a su congregación, haciendo cómplices a sus oyentes con esa primera persona del plural, nos sentimos «perturbados».[581] El deseo era peligrosamente fácil de inflamar. Y no había que interactuar con las mujeres que disfrutaban como lo hubo hecho Ovidio, sino rehuirlas, despreciarlas y denigrarlas, lo que quedaba recogido en escritos que dejaban perfectamente claro que la culpa del deseo del hombre era de ellas. En este ambiente, no se elogiaba a las mujeres con amplios escotes y a la moda como bellezas, sino que se las vilipendiaba como a un «desfile de putas».[582]

Con el tiempo, la desaprobación de los clérigos se vio reforzada por la ley. Los festivales paganos, con su exuberante alegría y sus danzas, se prohibieron. El rechazo a estos había estado presente durante décadas; el propio Constantino había mostrado su desdén por los festivales de los impíos paganos llamados «religiosos» y por las ebrias y desenfrenadas fiestas

en las que «bajo la apariencia de la religión, sus corazones se dedican al disfrute libertino».[583] En el 356 d.C., menos de cincuenta años después de que Constantino anunciara la concesión de «la facultad de practicar libremente la religión que cada uno desease», se instituyó la pena de muerte para quienes llevaran a cabo sacrificios.[584] En el 407, se prohibieron las alegres y antiguas ceremonias. «No se permitirá en absoluto celebrar animados banquetes en honor a los ritos sacrílegos en lugares tan fúnebres ni ninguna ceremonia solemne.» Si alguien declaraba ser un oficial a cargo de los festivales paganos sería ejecutado, decía la ley. [585] Juan Crisóstomo observó con júbilo esta decadencia. «La tradición de los antepasados se ha destruido, costumbres profundamente arraigadas se han desbaratado, la tiranía de la alegría [y] las fiestas malditas […] se ha borrado como el humo.»[586]

Eran leyes más fáciles de redactar que de imponer. ¿Cómo podían saber los cristianos lo que sucedía tras las puertas cerradas? Crisóstomo encontró una solución; los miembros de las congregaciones cristianas debían espiarse mutuamente. Observarían a sus compañeros de congregación en busca de pecadores —y por «pecadores» se refería a aquellos que osaran ir al teatro— y, cuando los encontraran, los marginarían, los rehuirían y los denunciarían. Nada debía estar fuera del alcance de la mirada del buen informante cristiano, ni siquiera las casas privadas. «Seamos entrometidos y busquemos a aquellos que pecan», recomendó en un sermón que incitaba a los cristianos a perseguir a quienes se desviaban del verdadero ritual de la fe. «Incluso si tenemos que entrar en el hogar del pecador, no retrocedamos ante él.»[587]

Para que nadie en su congregación se sintiera incómodo con estas intrusiones, les aseguraba una y otra vez que el fin de lo que hacían no era dañar a los demás, sino ayudarles. [588] Se consideraría culpables a quienes se negasen a actuar

como informantes, tanto en este mundo como en el próximo. Otra vívida analogía de Crisóstomo puso punto final a esta cuestión. En una casa, «si uno de los criados es sorprendido robando plata u oro, el ladrón no es el único castigado, también lo son sus cómplices y cualquiera que no lo haya denunciado». Del mismo modo, si un cristiano veía a otro yendo al teatro (o, como él decía, «saliendo hacia el lugar del diablo») y no decía nada, sería castigado por Dios, y por el propio Crisóstomo. Eso le causaría dolor, decía, pero «no perdonaría a nadie los castigos más severos».[589]

Porque volverte contra tus semejantes, acosarlos y perseguirlos de semejante manera no era hacerles daño. No, reiteraba Crisóstomo, era «salvarlos». Alejar a un alma del pecado era lo más importante que un cristiano podía hacer, mejor que ayunar o incluso que alimentar a los pobres. En fiera prosa, Crisóstomo alentó a su congregación; una puede imaginarse esos famosos y refulgentes ojos brillar mientras decía: «Tomemos a nuestras esposas, hijos y familias y emprendamos esta caza. Arranquemos de las trampas del diablo a quienes este mantiene cautivos a su voluntad».[590]

15

CRUELDAD MISERICORDIOSA

No es crueldad lo que es piedad para con Dios.

SAN JERÓNIMO, Carta 109.32

Parecía muy sencillo, dar al César lo que es del César. Dar a Dios lo que es de Dios. A medida que el siglo IV llegaba a su fin y empezaba el V, se añadieron salvedades y surgieron complicaciones. ¿Y si, preguntaron algunos de los predicadores más poderosos, Dios y el César exigían lo mismo? Bueno, decían los grandes pensadores del primer siglo cristiano, en ese caso Dios tenía prioridad. Como dijo Agustín, si la ley de Dios difería de la ley romana, entonces la ciudad del Dios y sus habitantes estaban obligados a «disentir y volverse odiosos para aquellos que piensen diferente».[591] Todo —el hombre, la ley, incluso la burocracia— debía ahora dar preferencia a Dios. O, más bien, a su Iglesia. Y si esto provocaba algunos momentos delicados en la tierra, que así fuera, puesto que el mayor mal que podía hacerse, sostenía otro agresivo clérigo cristiano, no era desobedecer la ley sino desobedecer a Dios. «Es mejor ser privado del imperio, que volverse culpable de impiedad.»[592]

Uno de quienes impusieron la ley de Dios con más fiereza fue el célebre monje egipcio —ahora santo— Shenute.

Una noche, a principios del siglo V, pocas horas después de que se hubiera puesto el sol abrasador del desierto, se produjo un pequeño revuelo en el exterior del monasterio de Shenute en Egipto. Normalmente, a esa hora todo estaba en silencio y los cientos de monjes que habitaban en el interior de las paredes del Monasterio Blanco estaban dormidos, disfrutando del breve descanso litúrgico entre las últimas plegarias y el tañido de la campana de madera que los sacaba de la cama justo antes del amanecer.

Pero si esa noche alguien hubiera estado observando el exterior de aquel monasterio, habría visto algo inusual. De repente, en la tranquilidad, se produjo un movimiento. La puerta de la portería se abrió y apareció un grupo de monjes. Mientras se alejaban a buen paso, la puerta se cerró de nuevo a sus espaldas, dejando encerrados al resto de monjes y en el exterior el mundo demoníaco. El pequeño grupo se alejó pendiente abajo, hacia el río. Al mirar de cerca, se habría visto que eran ocho. Al mirar aún más de cerca, casi sin duda uno de ellos habría llamado la atención. Escuálido por los constantes ayunos, su piel parecía estar demasiado pegada a los huesos. Sus ojos hundidos eran tan oscuros y profundos como agujeros en una pared de piedra; se contaba que no dormía en toda la noche hasta el amanecer, y, entonces, solo lo hacía durante un momento. La gente decía que, cuando estaba despierto, lloraba constantemente, lágrimas tan dulces como la miel surgían de sus ojos, volviéndolos negros de pena santa. Era Shenute.

Sin embargo, uno no debía confundir el llanto con la debilidad. Shenute podía llorar por los pecados de la tierra, pero caminaba con los ángeles y aniquilaba demonios. Este era el hombre que, se decía, conversaba con Juan Bautista, hablaba con Jesucristo y derribaba personalmente a los demonios. Shenute era un hombre al que respetar y al que temer. Bajo su liderazgo carismático, grandes cantidades de

monjes y monjas acudieron para unirse a las tres comunidades del monasterio, llegando a ser centenares, quizá incluso miles. Una vez estaban bajo sus cuidados, esos hombres y mujeres se enfrentaban a una disciplina inflexible. Se administraban castigos físicos a quienes rompían alguna de las numerosas reglas del monasterio. Una monja que «se llevó cosas de manera furtiva» recibió veinte golpes de vara. Otra, que corrió detrás de una hermana «en amistad y con deseo carnal», quince.[593] Se añadía más dolor por el humillante método con el que se imponían esos castigos; las monjas más viejas sostenían a su descarriada hermana mientras un monje le golpeaba las plantas de los pies.

En esa noche concreta, la mirada de los ojos negros y bañados por lágrimas de Shenute no se dirigía a quienes se hallaban en el interior del monasterio, sino hacia un hombre que estaba fuera de él. En la tranquilidad de la oscuridad del desierto, Shenute y sus siete compañeros se apresuraron hacia el Nilo y lo cruzaron. Más tarde se dijo que no habían necesitado ningún bote ni marinero para hacerlo, la divina providencia los había llevado, milagrosamente, a la otra ribera. Fuera cual fuese el medio de transporte, llegaron al otro lado y desde allí se pusieron en marcha hacia la ciudad de Panópolis.

Si algún lugareño vio al grupo vestido con oscuras túnicas moverse en la oscuridad, es probable que sintiera un temeroso estremecimiento. Los monjes —anónimos, desarraigados, irrastreables— eran capaces de cometer atrocidades casi con impunidad. «Nuestros ángeles», los llamaban algunos cristianos. Y un cuerno, decían los no cristianos. No eran ángeles sino matones ignorantes y maleducados, hombres solo en apariencia que «llevaban vida de cerdos, y que abiertamente cometían y permitían innumerables crímenes indescriptibles». Como escribió Eunapio con un desagrado sardónico: «En aquellos días, todo hombre que vestía túnica

negra y consentía en comportarse de manera indecorosa en público tenía el poder de un tirano, ¡a tal punto de virtud ha avanzado la raza humana!».[594] Incluso un emperador que era cristiano de todo corazón observó calladamente que «los monjes cometen muchos crímenes».[595]

Y esa noche, los monjes iban a cometer otro. Esta vez el objetivo de Shenute no era uno de sus monjes, sino uno de los malvados y ateos paganos. Un sermón furioso tras otro, Shenute había tornado su fiera prosa contra esa gente. Sus corazones eran «los nidos de los espíritus de la maldad».[596] Si se los molestaba, esa gente perversa escupía veneno.[597] La Biblia, explicaba Shenute a su congregación, decía que había que segar la vida de quienes colocaban imágenes paganas.[598] Como dijo en un sermón especialmente vigoroso, Dios quería que su gente «eliminara las abominaciones de su presencia». Los emperadores, tronaba Shenute, habían declarado que toda la Tierra debía limpiarse de perversiones. En ningún templo pagano debía quedar una piedra sobre otra.[599] En ninguno. Ni en toda la Tierra.

Esa noche, Shenute y sus siete compañeros empezarían poco a poco. Comenzarían por la casa de un solo hombre, un lugareño llamado Gesio.

Todavía era noche cerrada cuando los monjes llegaron a la entrada de la casa de Gesio. Este —su nombre completo, grandiosamente romano, era Flavio Aelio Gesio— era un ciudadano romano, un prominente terrateniente y exgobernador, como lo había sido Plinio. Gesio era un envidiable miembro de la pequeña élite que gobernaba el imperio. También era, esa noche, un hombre señalado. Porque este Gesio, nada intimidado por las bravatas de Shenute, había cometido varios crímenes imperdonables. En una ocasión se le había oído decir tajantemente que «Jesús no era divino».[600] En otra, había acudido a un templo pagano que poco antes se había reducido a ruinas y, a pesar de las

leyes que lo prohibían, había hecho una ofrenda sacrificial esparciendo rosas. Eso no era solo un crimen, era, quizá aún más importante, un desaire insoportable al cristiano más poderoso de la zona, Shenute.

Y por lo tanto, en esa noche oscura, Shenute iba a hacer que Gesio pagara. Los monjes se reunieron alrededor de la pesada puerta de la casa, que estaba cerrada con llave, y la abrieron. Si eso parece una simple descripción de lo que debió de ser un procedimiento complicado o al menos físicamente exigente, es porque Shenute dijo con posterioridad que había sido sencillo. No fueron los monjes quienes abrieron la puerta, aclaró, fue Dios.

Shenute y sus monjes entraron en la casa a oscuras, que, explicó más tarde Shenute, no solo estaba así por ser de noche, sino que la negrura provenía de la oscuridad del demonio. A pesar de esas dificultades logísticas, los monjes avanzaron sin titubear un segundo, atravesando el atrio y subiendo las escaleras hasta el corazón de la casa de Gesio. Una vez más, si la afirmación de que un grupo de ocho monjes logró no solo abrir una puerta cerrada con llave e irrumpir en la casa, sino también moverse por una oscuridad propia de la laguna Estigia, sin despertar a nadie o perderse, parece improbable, Shenute tenía una explicación para eso; Dios los guiaba.[601]

Su ayudante divino les echó una mano de nuevo cuando finalmente llegaron a la habitación privada de Gesio, también cerrada con llave. No fue necesario que empujaran la puerta con los hombros, o que la abrieran a la fuerza; esta «saltó» cuando Shenute la tocó, se desprendió de sus bisagras, lo que permitió a los monjes arrastrarla fácilmente. Más tarde, esta narración no convencería a todos en la ciudad. De hecho, ciertas lenguas impías dieron que hablar, al despreciar la idea de que «las puertas se abrieron por sí mismas» como «bravuconadas». Shenute se defendió airadamente: «No

dijimos que se abrieran ellas solas [para nosotros] —estalló—, sino que nosotros las abrimos como el Señor ordenó». Una distinción un tanto jesuítica que quizá no sirvió de mucho para apaciguar a quienes dudaban del relato.[602]

Más tarde, Shenute hablaría con repugnancia de lo que había sucedido a continuación en la casa de Gesio. Estar en esa habitación, dijo, era como estar de nuevo en un templo pagano, en esos días oscuros previos a que los rectos emperadores hubieran ordenado que se derruyeran. Pues al cruzar la puerta, los monjes se hallaron en una habitación cuyo aire estaba cargado de incienso y donde la luz de numerosas lámparas brillaba sobre incontables superficies talladas; estaban en una sala llena de ídolos infieles. Aquí había una estatua del lujurioso parricida Zeus; allí una del padre de Zeus, Cronos; más allá estaba la engañosa Hécate…

Toda la estancia —o eso dijo él más tarde— estaba llena de deidades «lascivas y licenciosas». El incienso humeaba en pequeños altares, las lámparas, encendidas por una mano reverencial, proyectaban una luz parpadeante sobre las caras de los dioses paganos. Una visión terrible para un devoto monje cristiano. Pero es difícil no imaginar que, cuando la luz iluminó la cara de ojos huecos de Shenute, no hubiera un pequeño destello de victoria en ella. Puesto que él —consumado publicista de sí mismo— sabía bien que, aunque aquel era un momento terrible, también era maravilloso. Había sorprendido a su enemigo en un acto de adoración pagana. En la tenue luz, las oscuras figuras de los monjes avanzaron por la habitación, recogiendo las malditas estatuas, antes de salir corriendo de la casa, ayudados una vez más, por supuesto, por Dios.[603]

Ya fuera de la casa, en la calle, el azul oscuro de la noche egipcia debió de parecer casi luz en comparación. Los monjes partieron de vuelta al río y, en la ribera del Nilo, hicieron añicos las estatuas y tiraron los fragmentos al caudal. Las

aguas se arremolinaron y se tragaron los restos del paganismo de Gesio sin dejar rastro. Habían vaciado un nido de Satanás.

Más tarde, cuando se criticó a Shenute por entrar en la casa de otro hombre, se mostró completamente intransigente: «No existe el delito —declaró—, para quienes verdaderamente tienen a Jesús.»[604]

Tal vez a Shenute no le importaran las leyes del imperio. Las de su monasterio, en cambio, debían obedecerse en todo momento. Y había muchas. Más de quinientas reglas restringían cada aspecto de las vidas de los monjes de Shenute desde el momento en que se levantaban, justo antes del amanecer, hasta el momento en que se iban a dormir, con todo lo que hacían entretanto. Había reglas sobre la vestimenta de los monjes, lo que comían (muy poco, sobre todo pan), cuándo comían (muy de vez en cuando), cuándo rezaban (sin parar), cómo rezaban (en voz alta), cómo colocaban las manos cuando rezaban (enfáticamente y, por alguna razón, no cerca de las costillas), cómo dormían (solos y sin deseo erótico), cómo se lavaban (muy de vez en cuando y sin mirar los cuerpos de los demás o el propio), si se afeitaban o no (absolutamente no, excepto con permiso, puesto que «maldito sea todo aquel que se afeite») e incluso dónde defecaban. Como explicaba una regla (que quizá suscite más preguntas que respuestas): si alguien necesita «defecar en un tarro o una vasija o cualquier otro recipiente […] le preguntará al varón de mayor edad».[605]

Una vez en el interior del monasterio, la vida del monje dejaba de pertenecerle. Sin duda, sus propiedades ya no eran suyas. Debía renunciar incluso a la ropa y dejarla fuera, para que los monjes fueran iguales «en todas las cosas y el deseo no pudiera encontrar lugar entre gentes ingenuas». El monasterio

en sí, con todo, no solo deseaba posesiones, sino que las exigía categóricamente; una condición para entrar era que cada monje y cada monja le transfirieran todas sus posesiones terrenales, por escrito, en los tres meses posteriores a su entrada. Si no lo hacían, también por esto quedarían, según afirmaban las reglas, «malditos».[606]

Las tierras de estos sencillos monjes, por supuesto, empezaron a extenderse. Pronto, las propiedades del monasterio no solo estuvieron ocupadas por los edificios de los monjes, sino por palmerales, huertos con árboles frutales y verduras, animales de granja, tierras… El monasterio controlaba también las mentes o, al menos, eso intentaba. Desde el momento en que se despertaban, los monjes del monasterio de Shenute rara vez descansaban; sus días estaban ocupados por un régimen severo de trabajo físico y oración. Con menos frecuencia aún permanecían en silencio. No fuera a ser que sus mentes vagaran por caminos impíos mientras hacían su trabajo tejiendo cestas tediosamente; se alentaba a salmodiar constantemente plegarias o pasajes de las escrituras o cualquier otra cosa. Del mismo modo que tejer encadenaba las manos e impedía pecar, la salmodia encadenaba las mentes dispersas. Se ha dicho que durante los momentos de trabajo, el monasterio sonaba como un enjambre de abejas en pleno vuelo.[607]

¿Por qué la gente se sumaba a esta forma de vida tan poco atractiva? Es posible que al entrar no conocieran del todo el grado de austeridad. A los monjes que se incorporaban al monasterio de Shenute no se les mostraba un extenso contrato en la puerta ni se les leían sus derechos a la llegada. La disciplina monástica era más bien una religión revelada; el alcance completo de las normas del Monasterio Blanco solo se explicaba a cada nuevo monje poco a poco, una vez ya estaba dentro. Esto tal vez fuera menos maquiavélico de lo que parece; escuchar todas las reglas de una vez habría

requerido una noche entera. Sin embargo, cuando los monjes se daban plenamente cuenta de las características de su nueva vida, tal vez —privados como estaban de su dinero, su tierra y hasta su ropa— no tuvieran la posibilidad de marcharse. Cuando un monje se entregaba a su nuevo dueño monástico debía obedecerlo o enfrentarse a las consecuencias. Muchas de las reglas empezaban con la fórmula «Malditos sean…». Malditos eran aquellos que no entregaban todas sus posesiones al monasterio; malditos eran quienes se afeitaban sin que se les hubiera ordenado; malditos eran quienes miraban a otro monje con deseo. Si un monje comía, por ejemplo, el fruto prohibido del pepino en el momento equivocado, entonces, le informaba la ley, «está pecando». Al menos sesenta de las reglas estaban dedicadas a las faltas de carácter sexual. Mirar con deseo la desnudez del prójimo mientras este se lavaba estaba mal, como lo estaba mirar «con sentimiento deseoso» la propia desnudez; aquellos que se sentaban «cerca del vecino con un deseo sucio en su corazón» también quedaban «malditos».[608]

Nótese esto último: «con un deseo sucio *en su corazón*». No se había cometido ningún pecado. La mera intención de pecar era ahora un pecado en sí mismo. En el monasterio de Shenute hasta los pensamientos se vigilaban. «¿Ocultárase alguno, dice Jehová, en escondrijos que yo no lo vea?», había preguntado el Señor.[609] En el Monasterio Blanco, al menos, la respuesta era un resonante no. Como recordaba constantemente esta nueva generación de intransigentes pastores cristianos a sus congregaciones, con discursos fieros e intimidantes, no había ningún lugar en el que ocultarse de los ojos del Señor, que todo lo veían.

Shenute llevaba a cabo frecuentes investigaciones verbales y registros físicos de quienes estaban a su cargo. Cada año se abría un periodo de cuatro semanas para el reconocimiento público de los monjes. Durante este tiempo, todos los monjes

se reunían y «escudriñamos nuestras palabras y hechos» en público. Lo que se acompañaba de frecuentes inspecciones físicas durante las cuales un responsable registraba la celda de cada monje. Como ordenaban con precisión las reglas monásticas: «Doce veces al año, una vez al mes, el varón de mayor edad entrará en todas las casas de la congregación e inspeccionará todas las celdas en su interior». El hombre mira a la cara, Dios ve tu alma. Shenute mira en tu habitación. [610]

Está claro que Shenute tenía aterrorizados a sus monjes. Shenute estaba resuelto a que los monjes que vivían entre los muros de su monasterio —cientos, tal vez miles— fueran como uno solo; tenían que trabajar al mismo tiempo, rezar al mismo tiempo, descansar al mismo tiempo. Había un tiempo para despertarse, un tiempo para rezar, un tiempo para comer, un tiempo para dormir… Un tiempo para ser obediente. Los monjes debían moverse con una mente, como un solo cuerpo; como un enjambre en vez de como una serie de individuos. El pronombre posesivo estaba prohibido; no se podía decir «mi pan», puesto que todas las cosas pertenecían a todo el mundo y a nadie. Todos debían obedecer al instante cuando repiqueteaba la campana monástica de madera, y pobre del que no lo hiciera. La campana sonaba dos veces; la primera indicaba que los monjes debían interrumpir lo que estuvieran haciendo y hacer una pausa; la segunda, que debían pasar a la siguiente actividad. En una ocasión, uno de los monjes de Shenute estaba metiendo leña en el horno de la panadería del monasterio cuando sonó el primer tañido de la campana. Obedientemente, el monje esperó, con la mano en el calor, hasta que la campana sonó de nuevo, momento en el que finalmente retiró su mano deshecha.[611]

No solo los monjes eran objeto de la ira de Shenute. Este podía descargar la justiciera furia de Dios sobre cualquiera

que creyera que lo merecía, incluidos los demonios. Una tarde, un burócrata debía inspeccionar el Monasterio Blanco, posiblemente para investigar la terrible violencia disciplinaria que, se rumoreaba, se imponía a los monjes en pecado. Shenute vio que esa persona entraba en el monasterio sin llamar. De acuerdo con la leyenda, el funcionario agarró después a Shenute. Este se resistió y al final sometió al visitante inmovilizándolo entre sus muslos. Shenute se había dado cuenta de que no se trataba de un funcionario o un ángel; era un demonio. En otra versión, la figura es el propio Satanás y la destreza luchadora de Shenute resulta aún más atlética; la anécdota concluye con el demonio en el suelo, derribado por Shenute, que le pone un pie sobre la cabeza. [612]

La intensidad religiosa no era nueva. En Grecia y Roma hubo quienes llevaron la religión al extremo y se pasaron la vida humillados y abrumados por el miedo a los dioses. Pero en general, el fervor religioso había sido una pasión privada y se había mantenido dentro de los confines de la ley. Pero a medida que el cristianismo se hacía con el control, la religiosidad empezó a convertirse en una obligación pública y, con orgullo justiciero, a ponerse por encima de la ley. Algunos de los pensadores más importantes de la época aprobaban ese comportamiento. Si era necesario, había que hacerse odioso. Nada había de frenar —ni siquiera ante la posibilidad de dañar a los demás— el servicio al Señor. A fin de cuentas, no existía delito para quienes tenían a Jesús.

Castigar violentamente a un pecador, azotarlo, golpearlo o hacerle sangrar, no era dañarlo sino ayudarlo, porque se le salvaba de peores castigos que estaban por venir. A Shenute le preocupaba ofender a Dios si no pegaba a los monjes que estaban a su cuidado. Los castigos utilizados contra los cristianos en pecado, incluso en tiempos de Agustín, iban desde la confiscación de la propiedad hasta impedirles la

entrada en la iglesia, golpearlos y azotarlos con varas. Es mejor, decía Agustín, «amar con severidad que engañar con suavidad».[613] No era crueldad. ¿Acaso el pastor no hacía volver al rebaño a las ovejas que se extraviaban con su bastón?[614] La iglesia, escribió, «persigue en el espíritu del amor».[615]

Era violencia sagrada. Puede que Jesús hubiera dicho a sus seguidores que, cuando un agresor los golpease en la mejilla derecha, le ofrecieran la izquierda, pero sus seguidores de los siglos IV y V eran menos indulgentes. Como explicó Juan Crisóstomo, si un cristiano oye a alguien blasfemar, entonces, lejos de ofrecer su mejilla, debe «acercarse a él y reprenderlo, y, si fuera necesario, infligir golpes, y no evitar hacerlo. Golpéalo en la cara, en la boca; santifica tu mano con el golpe». El asesinato cometido en nombre de Dios, sostenía un escritor, no era un crimen sino, en realidad, «una plegaria».[616]

Algunos de los métodos de control de Crisóstomo y Shenute se verían reflejados, alrededor de un siglo más tarde, por razones muy parecidas, en la ley imperial. Cuando el emperador Justiniano llegó al poder en el 527 d.C., se dispuso a reformar la moral de sus súbditos con un celo y una dureza legal sin precedentes. Tenía un buen incentivo; si no los castigaba, creía firmemente, Dios lo castigaría a él.

Los funcionarios civiles se veían ahora obligados a imponer leyes sobre lo que sucedía en las casas privadas. Los representantes de la iglesia se veían presionados a actuar como espías *de facto*. Los emperadores siempre habían utilizado informantes, «delatores». En aquel momento, se pusieron al servicio de la Iglesia. Se exigía a hombres de todos los rangos que se convirtieran en informantes. Debían notificar cualquier quebranto de la ley. Los obispos debían convertirse en espías del emperador e informar sobre sus

colegas. Si se negaban o no cumplían sus obligaciones, se los consideraría responsables. Los clérigos debían informar, entre otros, sobre los actores, las actrices y, como revelaba una modesta ley, las prostitutas «que visten hábitos monásticos».[617] Los castigos podían ser terribles. Si una cuidadora ayudaba e instigaba la aventura amorosa de una joven a su cargo, el castigo consistiría en verterle plomo derretido por la garganta. La corrección era primordial. Justiniano, como dejó escrito el cronista Procopio, estaba resuelto a «cerrar todos los caminos que conducen al error».[618]

Una parte de esta violencia «sagrada» alarmó incluso a la Iglesia. En el norte de África, cuando comenzaba el siglo V, los circunceliones se hicieron famosos no solo por sus suicidios sino por los crueles ataques que llevaban a cabo contra quienes no compartían sus particulares creencias cristianas. Un obispo se encontraba junto al altar cuando de repente se vio rodeado y apaleado por unos hombres con garrotes. Después, los atacantes destruyeron el altar, lo golpearon con los restos y, por último, lo apuñalaron en la entrepierna. A otro sacerdote lo sacaron a rastras de su casa y, cuando los circunceliones lo tuvieron fuera, le sacaron un ojo. Como en las torturas hechas a medida que esperaban a los pecadores en el infierno, donde se colgaba a los blasfemos de la lengua, concurría una macabra pertinencia en estos ataques. Se arrancaban los ojos de los pecadores porque quienes no podían ver la verdadera religión ya estaban «ciegos». A otro obispo lo atraparon, le cortaron las manos y también la lengua, porque había predicado falsedades.[619]

Los circunceliones deambulaban por amplias áreas, destrozando propiedades, prendiendo fuego a iglesias y casas. Cuando la gente pensaba que estos «guerreros», como ellos se

llamaban a sí mismos, no podían ir más lejos, idearon lo que Agustín llamó una violencia «en cuya perversidad superaron la crueldad del diablo».[620] Mezclando polvo de sosa cáustica y vinagre, crearon una solución suficientemente fuerte para quemar la piel humana y procedieron a arrojarla a los ojos de los sacerdotes, dejándolos ciegos. Ningún lugar era seguro; si sabían que un «traidor», como ellos llamaban a quienes no compartían sus creencias, estaba en casa, los circunceliones iban hasta ella, lo arrastraban fuera y después lo atacaban. Cuanto más inesperado fuera el ataque, más glorioso era el efecto.

Los festivales de los viejos dioses fueron uno de sus objetivos favoritos; los circunceliones irrumpían en ellos, derribaban las estatuas y aullaban su grito de guerra, *laudes Deo*, «alabemos al señor», mientras tanto. En un momento, una celebración alegre y etílica podía convertirse en un puro caos. Como tantos otros antes y después, esos hombres querían la conformidad religiosa y no se detendrían ante prácticamente nada para conseguirla. Puesto que Mateo 26:52 advertía a los cristianos, «vuelve tu espada a su lugar, porque todos los que tomen espada, a espada perecerán», con una precisión casi jesuítica, ellos adoptaron el garrote como arma. Así, se podía incurrir en una violencia espantosa y evitar el pecado. Además, los garrotes eran eficientes; apaleaban hasta la muerte a tantos como pudieran antes de desvanecerse en el paisaje.[621] Los palos con los que esos hombres hacían este trabajo se convirtieron en su orgulloso emblema; los llamaban sus «israeles».

Agustín y otros podían estar conmocionados por esos actos, pero, en cierta medida, la Iglesia estaba cosechando lo que había sembrado. Pocas décadas antes, como ha señalado el académico Brent D. Shaw, los predicadores cristianos habían estado satisfechos con la violencia de los circunceliones y, de hecho, la cultivaban; en los ataques contra los templos, esos

destructores independientes habían sido enormemente útiles y se los había reclutado para hacer el represivo trabajo de derruir los edificios. Educados en la violencia y la intimidación y alentados a utilizarlas, de repente el grupo se volvió, para disgusto de quienes en el pasado los habían alentado, mucho menos dócil.[622]

Si los circunceliones ignoraban la ley, entonces estaban en buena compañía. En el más alto nivel, la Iglesia estaba empezando a retar al poder del Estado. Algunos observadores romanos llevaban tiempo percatándose de la tendencia de los cristianos a considerarse por encima de la ley, y eso los irritaba. Cuando Plinio el Joven hizo juzgar a sus esclavos, los ejecutó tanto por su obstinación como por su cristianismo. A menudo los romanos habían considerado exasperante la conducta insolente de los cristianos en los tribunales. El cristiano que se había negado a responder a cualquier pregunta del tribunal —incluida la de cuál era su nombre— con otras palabras que no fueran «Soy cristiano»[623] recibió la admiración de los demás cristianos por su fortaleza. A los romanos, su comportamiento debió de parecerles testarudo e incluso infantil.

A medida que el cristianismo ganaba poder, sus desafíos fueron cada vez más osados. En el este del imperio, siniestros grupos de monjes vestidos de negro que cantaban salmos interrumpían en los tribunales. Los cristianos exigían el derecho de asilo en las iglesias; la petición se convirtió en ley.[624] En Antioquía, el miedo a los monjes era tal que un juez ni siquiera esperó a que llegaran a su tribunal; al oír el sonido de los monjes acercarse, cantando himnos, se limitó a saltar del sillón, aplazó el juicio y huyó de la ciudad. «Porque, al parecer, no era justo hacer algo justo en presencia de aquellos», dijo mientras escapaba.[625]

En Cesarea, un juez se atrevió a dictaminar contra un obispo cristiano. Agravó su crimen a ojos de la Iglesia cuando

después declaró que todo el mundo, fuera cristiano o no, debía someterse al imperio de la ley. Lo lamentaría. Una muchedumbre de cristianos «excitada como un enjambre de abejas despertado por el humo» se revolvió a su alrededor, «antorcha en mano, en medio de una lluvia de piedras, con los garrotes preparados, todos corrieron y gritaron a la vez unidos en su fervor». Resultaba una técnica efectiva. Como un radiante cristiano escribió: «¿Cuál fue entonces la conducta de este juez arrogante y osado? Suplicó piedad en un lamentable estado de angustia, rebajándose ante ellos en una medida sin precedentes». Eso, concluía el cronista con satisfacción, «fue la obra del Dios de los santos, que trabaja y cambia todas las cosas para mejor».[626]

A muchos no cristianos no les parecía que fuera «para mejor». Los escritores de la élite mostraron su disgusto por este desorden. Como había observado el filósofo Celso muchos años antes, uno no debía profanar las leyes, porque si todo el mundo lo hiciera sería imposible que la ley funcionara. La clase de intimidación que los fanáticos cristianos llevaban a cabo no era, protestó otro escritor, la manera en que debían tratarse el crimen y el castigo en el Imperio romano. «No hay nadie que, cogiendo una espada, se vaya a casa del asesino y se la ponga en el cuello para tomarse la justicia por su mano en vez de acudir a un tribunal», dijo el orador Libanio. En cambio, en una sociedad civilizada «en lugar de las espadas, existen las denuncias, los procesos y los juicios». Los cristianos, escribió con desdén, parecían no tener tiempo para eso: «Solo ellos en el mundo juzgan a las personas a las que acusan y, una vez juzgadas, ellos mismos ejercen la función de verdugos».[627]

Pero los pastores cristianos eran intransigentes. Ellos, decían, rendían cuentas ante un poder superior a la simple ley terrenal. Su atención estaba puesta en el cielo. Como recordaban a sus feligreses, no era la ley de algún burócrata

imperial; era la ley de Dios. Cualquier cosa que salvara un alma —aunque fuera a expensas de la ley, el orden o hasta del cuerpo de esa alma— era un acto aceptable. Atacar las casas, los cuerpos y los templos de los afligidos por el «error pagano» no era dañar a esos pecadores sino ayudarlos. Eso no era brutalidad. Era bondad, educación, reforma.

Se desplegó un rico tapiz de metáforas para cubrir lo que de otra forma habrían parecido simples agresiones. Crisóstomo hablaba de capturar con redes para describir cómo se debía conducir al pecador de vuelta al camino verdadero. Agustín utilizó el argumento del banquete descrito en Lucas. ¿Acaso el señor de la casa, cuando celebraba un festín, no le decía a su sirviente «ve por los caminos y por los vallados, y fuérzalos a entrar, para que se llene mi casa»?[628] De la misma manera, incluso a los reticentes había que obligarlos a entrar en la casa del Señor. Los argumentos iban más allá; los que castigaban a los cristianos descarriados no eran brutos. Por el contrario, Agustín dijo que eran como un médico que atendiese a un paciente enfermo. «Cuando los médicos ven que hay que cortar y cauterizar la gangrena, cierran con frecuencia bondadosamente los oídos al furioso llanto.» En la misma carta, Agustín comparaba al cristiano preocupado con alguien que tira del pelo a un niño para que deje de provocar a las serpientes y con un padre que quita una espada de las manos de un niño. «Estas cosas se hacen por previsión, no por crueldad.»[629]

En una conocida paradoja sobre el castigo, se explicaba una y otra vez que todos esos ataques físicos eran bondad. La iglesia persigue, dijo Agustín, en el espíritu del amor. Jerónimo, el estudioso bíblico y santo, coincidía con él; no era cruel defender el honor de Dios; en la Biblia, los pecadores sufren castigos que llegan hasta la muerte.[630] Crisóstomo estaba también de acuerdo; si él iba a castigar tu cuerpo terrenal, tranquilizó a quienes lo escuchaban, era solo

para proteger tu cuerpo eterno, para que «pudieras ser salvado, y poder así, regocijarnos, y que Dios sea glorificado ahora y siempre, por los siglos de los siglos. Amén».[631] Los receptores de tal salvación puede que, como es lógico, no opinaran lo mismo. Shenute salvó a uno de sus monjes con palizas tan brutales que murió por las heridas.

¿Y si las personas, poco dispuestas a regocijarse, estuvieran asustadas por el hecho de que sus vecinos las espiasen, informasen sobre ellas, las acosasen en sus casas? Bueno, el miedo también tenía sus beneficios. Mejor tener miedo que pecar. «Donde está el terror —dijo Agustín—, está la salud […]. ¡Oh crueldad misericordiosa!»[632]

Se estaban emplazando los fundamentos intelectuales de mil años de opresión teocrática.[633]

16

UN TIEMPO DE TIRANÍA Y CRISIS

Además, prohibimos que enseñen ninguna doctrina aquellos que se encuentran afectados por la locura de los impíos paganos.

Código justiniano, 1.11.10.2

El filósofo Damascio era un hombre valiente; había que serlo para ver lo que él había visto y continuar siendo filósofo. Pero mientras caminaba por las calles de Atenas en el 529 d.C. y oía las nuevas leyes que se vociferaban en las atestadas plazas de la ciudad, hasta él debió de experimentar cierta sensación de inquietud.[634] Era un hombre que ya había conocido antes la persecución llevada a cabo por los cristianos. Habría sido un necio si no hubiera reconocido las señales de que todo comenzaba de nuevo.

De joven, Damascio había estudiado filosofía en Alejandría, la ciudad de la asesinada Hipatia.[635] No llevaba allí mucho tiempo cuando la ciudad se volvió, de nuevo, contra sus filósofos. La persecución empezó de una manera dramática. Un ataque violento a un cristiano por parte de algunos estudiantes no cristianos inició una cadena de represalias cuyo objetivo fueron los filósofos y los paganos. Los monjes cristianos, armados con hachas, entraron en una casa de la que se sospechaba que era un santuario de ídolos

«demoníacos», la registraron y la demolieron.[636] La violencia se extendió y los cristianos encontraron y reunieron todas las imágenes de los viejos dioses que había en Alejandría, de las casas de baños y de los hogares. Las colocaron en una pira en el centro de la ciudad y las quemaron. Como observó con satisfacción el cronista cristiano Zacarías de Mitilene, Cristo «os ha dado la autoridad para aplastar a las serpientes y los escorpiones, y a todo poder enemigo».[637]

Para Damascio y sus colegas filósofos, sin embargo, no era más que el preludio de lo que luego pasó. Poco después, se envió a un funcionario imperial a Alejandría para investigar el paganismo. La investigación se convirtió rápidamente en una persecución. Fue entonces cuando se torturó a los filósofos, colgándolos de cuerdas; el hermano de Damascio fue apaleado con garrotes y, para gran orgullo del filósofo, guardó silencio.[638]

Los filósofos no solo sufrieron ataques en Alejandría, y no siempre los soportaron con ese sufrimiento callado. En una ocasión en que apaleaban a uno en un juzgado de Constantinopla, empezó a sangrarle la espalda. Dejó que parte de la sangre se le acumulara en la mano. Tú, salvaje, le dijo al juez: «¿Quieres devorar la carne de los hombres? Entonces necesitas algo con lo que bajarla». Le lanzó la sangre recogida al funcionario: «¡Bebe este vino!».[639]

Las persecuciones en Alejandría convertirían a Damascio en un hombre nuevo. Él nunca había tenido la intención de estudiar filosofía; hijo privilegiado de unos padres ricos de Damasco, esperaba gozar de la glamurosa vida de orador público. El simple azar lo había llevado al mundo de los filósofos, pero una vez convertido a la causa, no solo dedicó su vida a la filosofía, sino que la arriesgó por ella una y otra vez. Desarrollaría un profundo desdén por todo aquel que no hiciera lo mismo, y en sus escritos se burlaba de quienes eran

proclives a escribir lo que había que hacer pero en realidad eran incapaces de hacer nada.[640] Las palabras sin hechos eran inútiles. Acción, pues. Cuando las persecuciones en Alejandría se volvieron intolerables, Damascio decidió huir. En secreto, corrió junto a su maestro, Isidoro, hacia el puerto, y se embarcó en una nave. Su destino final estaba en Grecia; Atenas, la ciudad más famosa en la historia de la filosofía occidental.

Habían pasado casi cuatro décadas desde que Damascio había huido a Atenas como un exiliado intelectual. En ese tiempo, muchas cosas habían cambiado. Cuando llegó a la ciudad era joven, ahora tenía casi setenta años. Pero seguía tan enérgico como siempre y, mientras caminaba por Atenas con su distintiva capa de filósofo —la misma capa austera que había vestido Hipatia—, muchos ciudadanos lo reconocerían. Porque este emigrado no era solo un personaje habitual en la filosofía ateniense y un autor prolífico, era además el exitoso director de una de las escuelas filosóficas de la ciudad, la Academia. Decir «una de» las escuelas es reducir la importancia de esta institución; era quizá la escuela más famosa de Atenas y, de hecho, de todo el Imperio romano. Su historia se remontaba casi mil años y dejaría un rastro lingüístico en Europa y América durante los dos mil años siguientes. Todas las academias, *académies* y *akademies* modernas le deben su nombre.[641]

Desde que cruzó el mar color vino, a Damascio la vida le había ido bien, sorprendentemente bien, dados los tumultos que había dejado atrás. En Alejandría, la tortura, el asesinato y la destrucción a manos de los cristianos afectaron a la vida intelectual de la ciudad. Después del asesinato de Hipatia, el número de filósofos y la calidad de lo que se enseñaba en

Alejandría, como era de esperar, descendieron con rapidez. En los escritos de los autores alejandrinos se percibe un claro tono de depresión, casi de desesperación. Muchos, como Damascio, se habían ido.

En la Atenas del siglo V, la iglesia era mucho menos poderosa y considerablemente menos agresiva. Pero los intelectuales sentían su presión. Los filósofos paganos que se oponían de manera flagrante al cristianismo pagaban la discrepancia. La ciudad estaba repleta de informantes y los funcionarios municipales les prestaban oídos. Uno de los predecesores de Damascio había exasperado tanto a las autoridades que había tenido que huir con sus propiedades, escapando con vida por poco. Otro filósofo irritó tanto a los cristianos de la ciudad con sus contumaces costumbres «paganas» que tuvo que irse un año al exilio para alejarse de los «hombres que parecen buitres» que vigilaban Atenas. En un acto que difícilmente podría haber sido más simbólico de sus intenciones intelectuales, los cristianos construyeron una basílica en mitad de lo que en el pasado había sido una biblioteca. La Atenas que había sido tan discutidora, tan gloriosa y contumazmente argumentadora, estaba siendo silenciada. Era un mundo cada vez más tenso y cansado. Era, como otro autor amigo de Damascio escribió, «un tiempo de tiranía y crisis».[642]

El tejido de la ciudad también había cambiado. Los festivales paganos ya no se celebraban, los templos habían cerrado y, como en Alejandría, el perfil de la ciudad se había profanado, mediante la retirada de la gran escultura de Atenea de Fidias. Incluso las refinadas tradiciones filosóficas de la ciudad se habían degradado, aunque tanto por culpa de filósofos incompetentes como por lo que hicieran los cristianos. Cuando Damascio y su maestro llegaron a la ciudad a finales del siglo V, se sintieron completamente abrumados por aquella realidad. «Hoy en día —observó

Isidoro— la filosofía no se halla en el filo de la navaja sino verdaderamente al borde de la extrema vejez.»[643] Damascio «nunca había oído que la filosofía fuera tan despreciada en Atenas» como lo era entonces.[644] Una señal de lo poco hospitalario que se había vuelto el imperio para los no cristianos era el que, a pesar de esta situación, Atenas pareciera el lugar más hospitalario al que huir.

Pero Damascio consiguió darle la vuelta a la filosofía ateniense. En las décadas posteriores a su llegada a la ciudad, llevó a las escuelas filosóficas desde la decrepitud al éxito internacional. Una vez más, la Academia estaba atrayendo a lo que un escritor antiguo llamó «la más excelsa flor de los filósofos de nuestro tiempo» para que estudiara allí.[645] Sus filósofos eran enormemente prolíficos y cultos; Damascio y sus eruditos colegas produjeron obras que se han considerado los documentos más doctos generados en el mundo antiguo.[646] Además de eso, el incansable Damascio tenía tiempo para dar lecciones densamente académicas sobre Aristóteles y Platón y escribir una serie de sutiles obras sobre filosofía metafísica; de nuevo, Platón, o las matemáticas.[647]

A pesar del éxito, Damascio no se olvidaba de lo que había visto en Alejandría y tampoco lo había perdonado. Sus escritos mostraban un desdén infatigable contra los cristianos. Había visto el poder del fanatismo cristiano en acción. Su hermano había sido víctima de sus torturas. Su maestro había sufrido el exilio. Y, en el año 529, el fanatismo era de nuevo evidente. El cristianismo había anunciado hacía mucho tiempo haber eliminado a todos los paganos de la faz de la Tierra.[648] Ahora, finalmente, se forzaría la realidad para que encajara en esa retórica triunfante.

En este periodo, la determinación tras esta amenaza no se sintió solo en Atenas. Fue en el 529 d.C., el mismo año en que el ambiente en Atenas comenzó a empeorar, cuando san Benito destruyó el santuario dedicado a Apolo en

Montecassino.[649] Pocos años más tarde, el emperador Justiniano decidió destruir el friso del hermoso templo de Isis en Filé, en Egipto; un general cristiano y sus tropas destrozaron metódicamente las caras y las manos de las imágenes demoníacas como era menester. Si se va a Filé, todavía hoy es posible ver el friso; buena parte de él está intacto, con la salvedad de que a muchas de las figuras talladas les faltan la cara y las manos.

En Atenas, el objetivo no fueron los templos sino algo mucho más intangible —y potencialmente mucho más peligroso—; la filosofía. Las agresiones anteriores a Damascio y a sus alumnos se habían llevado a cabo por lugareños entusiastas, a veces por un grupo de monjes alejandrinos violento y agresivo o, en otras ocasiones, por un funcionario local entrometido. Pero este ataque era algo nuevo. No emanaba del entusiasmo de un poder local hostil, sino que se presentaba como una ley emitida por el propio emperador. De hecho, lo que esperaba a los filósofos en el 529 d.C. no era solo una ley sino una ráfaga incoherente de agresiones legales emitidas por Justiniano. «Vuestra Gracia […] el Glorioso e Indulgente» Justiniano, es como las leyes de esa época se referían a él. La reverencia de Justiniano, anunció el código legal del momento, brillaba «como una luz especialmente pura, como la de una estrella», además de hacer referencia al propio Justiniano como «Su Santidad […] el Glorioso emperador».[650]

Lo que se avecinaba tenía poco de glorioso o indulgente. Y sin duda nada de santo. Aquello era el final. No se permitiría a los «malvados e impíos paganos» seguir con su «locura».[651] Cualquiera que rechazara la salvación en la próxima vida, a partir de entonces, sería condenado en esta. Una serie de imposiciones legales cayeron como martillos; cualquiera que ofreciera un sacrificio sería ejecutado; cualquiera que adorara estatuas sería ejecutado; cualquiera que estuviera

bautizado pero siguiera haciendo sacrificios también sería ejecutado.[652]

Las leyes iban más allá. Aquello ya no era una mera prohibición de las demás prácticas religiosas. Era la imposición activa del cristianismo a cada pecador pagano del imperio. Los caminos hacia el error se estaban cerrando a la fuerza. Ahora todo el mundo tenía que hacerse cristiano. Cualquier persona en el imperio que no estuviera bautizada tenía que presentarse inmediatamente, acudir a las iglesias sagradas y «abandonar por completo su error pasado [y] recibir el bautismo de salvación». Los que se negaran, se verían desposeídos de todas sus propiedades, muebles e inmuebles, perderían sus derechos civiles, quedarían en la penuria y, «además», como si lo ya perdido no fuera un castigo sino solo un preámbulo, sufrirían el «castigo apropiado». Si un hombre no corría inmediatamente a las «santas iglesias» con su familia y las obligaba a bautizarse también, sufriría todo lo mencionado y, después, el exilio. La «locura» del paganismo tenía que ser erradicada de la faz de la Tierra.[653]

En un ambiente así, no era fácil que una ley destacara por ser particularmente represiva. Y aun así una lo hacía. Entre toda la rabia y toda la furia que el Gobierno estaba promulgando en ese momento, una ley se haría célebre durante los 1.500 años siguientes. Al leer esa ley y compararla con otros edictos de Justiniano, resulta casi abrumadora. Escrita bajo el típico encabezado rutinario y burocrático, ahora se conoce como la Ley 1.11.10.2. «Además —declara —, prohibimos que enseñen ninguna doctrina aquellos que se encuentran afectados por la locura de los impíos paganos [de modo que no puedan corromper] las almas de los discípulos». [654] La ley sigue, añadiendo un quisquilloso detalle o dos sobre pagos, pero en buena medida eso es todo.

Sus consecuencias fueron extraordinarias. Fue esta ley la

que obligó a Damascio y a sus seguidores a abandonar Atenas. Fue esta ley la que forzó el cierre de la Academia. Fue esta la ley que llevó al estudioso inglés Edward Gibbon a sostener que todas las invasiones bárbaras habían sido menos dañinas para la filosofía ateniense que el cristianismo.[655] Los historiadores posteriores describieron las consecuencias de esta ley de manera más simple. A partir de ese momento, dijeron, una era oscura empezó a descender sobre Europa.

No descendió de inmediato. Como la mayoría de los «puntos de inflexión» en la historia, en realidad se trató más bien de un declive. La noche no cayó de repente; el mundo no se fundió en negro al instante. Como mucho, se oscureció un poco, en un lugar en concreto. Las consecuencias inmediatas de la ley fueron menos dramáticas que el lenguaje en el que estaba escrita. Durante un tiempo, Damascio y sus colegas filósofos siguieron enseñando y su escuela continuó funcionando. Casi sin duda siguieron dando conferencias; ciertamente, continuaron escribiendo libros. Y es imposible imaginar que los filósofos dejaran de discutir entre ellos sobre las minucias de la interpretación neoplatónica.

Poco más se sabe de este periodo, pero contamos con una posibilidad prometedora. Parece que podríamos conocer con precisión el edificio que ocuparon estos hombres, los últimos filósofos de la Academia, los últimos verdaderos filósofos de Atenas, durante sus últimos meses y días en la ciudad.[656] En los años setenta del siglo pasado, unas excavaciones en el ágora ateniense sacaron a la luz una casa envidiablemente elegante. Hoy, la mansión de estilo romano se conoce con el discreto nombre de Casa C, que no hace justicia a su belleza. Desde fuera, es cierto, la casa era modesta. Ubicada en una calle estrecha, muy cerca de la plaza principal del ágora, no

mostraba al mundo exterior más que una pared anodina y bastante aburrida. Solo la longitud del muro, unos impresionantes cuarenta y tantos metros, y su ubicación, a la sombra de la acrópolis, podían haber insinuado discretamente algo más. Al cruzar la puerta que había en ese muro, abandonando la luz de una tarde ateniense para pasar a un oscuro vestíbulo, se entraba en otro mundo. Después del ruido y la suciedad de las calles atenienses, se encontraba un patio fresco y sombreado cuyos laterales recorría una columnata. Las paredes y los suelos eran de piedra, fríos al tacto incluso en el día más caluroso, y de algún lugar situado detrás del patio procedía el sonido del agua, tan seductor en ese tiempo caluroso. Más notable aún que todo esto, sin embargo, eran las obras de arte.

Se puede decir mucho a partir de las obras de arte que la gente escoge para su casa. Las doce estatuas que se han recuperado de la Casa C no eran la colección de un aficionado ignorante. No es solo su maestría lo que impresiona, aunque es extraordinaria; las líneas delicadas de la boca de esta mujer, el mohín rollizo en esa estatua de la diosa Némesis, el realismo que transmite cada pelo de las cejas de ese emperador… Lo que también impresiona de esas estatuas es su edad. Se trataba de piezas viejas —antiguas— incluso cuando los filósofos vivían allí; en los días de Damascio, una de ellas tenía ochocientos años de antigüedad. [657] Una de las obras más interesantes era un gran relieve tallado, grande pero delicado, que mostraba a los dioses Hermes, Apolo y Pan, y a un grupo de ninfas, todos ellos contemplados por un Zeus barbado. Esta colección de arte era una delicia ecléctica, de anticuario, que habría impresionado a los visitantes de cualquier siglo. A principios del siglo VI, cuando más allá de las paredes de la Casa C las obras de arte religiosas de la ciudad se habían destrozado, atacado y mutilado despiadadamente, debía resultar

asombrosa.

Si se seguía caminando, dejando atrás las estatuas, por las franjas ligeramente oscuras de las sombras arrojadas por las columnas de piedra, el sonido del agua se volvía aún más fuerte. En un mundo en el que el agua canalizada era una rareza cara, aquella era una casa en la que la riqueza, casi literalmente, goteaba. Si se bajaban unos cuantos escalones, bajo los generosos arcos, al refulgir del sol ateniense, se encontraban una gran piscina semicircular y un santuario. Debió de ser un lugar delicioso en el que detenerse una tarde de implacable calor ateniense. Como Plinio el Joven, deleitándose con la visión de las aguas cristalinas en un santuario junto al dios del río, allí una podría haber reverenciado no solo a la divinidad, sino a la belleza.

Es perfectamente posible que la Casa C fuera el lugar en el que Damascio y sus eruditos colegas pasaron sus últimos años en Atenas. Habría sido perfecta para ellos. Todo lo que podían haber necesitado estaba ahí, desde las salas de conferencias para impartir clases, hasta los santuarios donde adorar a los viejos dioses, y un gran comedor —decorado con escenas protagonizadas por esos dioses— en el que Damascio podía organizar las cenas que la tradición requería.

En esas comidas, el filósofo debió de ser una compañía agradable, aunque mordaz. A juzgar por sus escritos, está claro que tenía un ojo inmejorable para las anécdotas; la historia le debe a su pluma la anécdota de Hipatia y su compresa.[658] También está claro que no estaba dispuesto a endulzar su discurso para adaptarse a sus oyentes. Los retratos que hizo de sus colegas filósofos no escatiman defectos. Damascio desdeña a un estudioso cuya mente la mayoría consideraba perfecta, por ser solo «una inteligencia desigual».[659] Otros recibirían desaires parecidos. Con todo, hiriente o no, su compañía debió de resultar divertida y, a su modo, excitante. Un glamour ilícito debía de permear ese patio

fresco y como de otro mundo, y a sus filósofos, mientras paseaban con sus desafiantes túnicas, criticando las teorías ajenas y defendiendo cosas prohibidas.

Sin duda, también hablarían sobre lo que se estaba convirtiendo rápidamente en la influencia más importante en sus vidas; el cristianismo. Como ha afirmado el estudioso moderno Alan Cameron: «En el 529, los filósofos de Atenas estaban amenazados con la destrucción de su forma de vida». [660] Aunque los cristianos estaban detrás de esta amenaza, si se busca la palabra «cristiano» en la mayoría de los escritos de los filósofos, será casi en vano. Esto no significa que no estén las pruebas de su existencia. Están ahí. La presencia opresiva de la religión se percibe de manera clara en innumerables páginas; son los cristianos quienes llevan a cabo las persecuciones, torturan a sus colegas y empujan a los filósofos al exilio. Damascio y sus eruditos compañeros odiaban la religión y a sus líderes intransigentes. Incluso el maestro de Damascio, Isidoro, conocido por su moderación y amabilidad «los consideraba absolutamente repulsivos»; le parecían «irreparablemente contaminados, y nada en absoluto podría hacer que aceptara su compañía».[661]

Pero la palabra «cristiano» no aparece. Como si fueran sílabas demasiado desagradables de pronunciar, los filósofos recurrían a elaborados circunloquios. En ocasiones, los nombres que daban estaban velados. Con una sutileza maestra, se hacía referencia al sistema de gobierno cristiano vigente, con sus torturas, asesinatos y persecuciones como «la presente situación» o «las circunstancias actuales».[662] En una ocasión los cristianos se convirtieron —quizá en referencia a esas estatuas robadas y profanadas— en «la gente que mueve lo inamovible».[663] En otros momentos, los nombres eran más directos: los cristianos eran «los buitres» o, aún más simplemente, «el tirano».[664]

Otros comentarios implicaban desdén intelectual. La

literatura griega está repleta de criaturas horriblemente repugnantes, y los filósofos recurrían a ellas para transmitir el horror de la situación; empezaron a referirse a los cristianos como los «gigantes» y los «cíclopes». Estos nombres en particular parecen, a primera vista, una extraña elección. No son los monstruos más repelentes del canon griego; Homero podría haber propuesto al monstruo Escila, el comedor de hombres, como un insulto más obvio. Pero se habría perdido la intencionalidad. Los gigantes y los cíclopes de la mitología griega no son terribles porque no sean como los hombres; son terribles porque lo son. Pertenecen al asombroso valle de los monstruos griegos; a primera vista, parecen humanos civilizados, pero carecen de los atributos de la civilización. Son groseros, simples, maleducados y brutos. Son casi hombres, pero no del todo, y por eso son aún más repugnantes. Para esos filósofos, era la analogía perfecta. Cuando aquel filósofo fue apaleado hasta que la sangre le corrió por la espalda, el insulto preciso que lanzó al juez fue: «Aquí, cíclopes. Bebed el vino, ahora que habéis devorado la carne humana».[665]

Si los filósofos odiaban a los cristianos, a las autoridades cristianas, por su parte, les irritaban profundamente los filósofos. En gran medida porque lo que enseñaban contradecía de manera expresa e intolerable la doctrina cristiana. Ninguna sugerencia expresada por los filósofos de que el mundo era eterno, por ejemplo, podía tolerarse si la doctrina de la creación era digna de crédito. Además, era una época en la cual la filosofía y la teología con frecuencia se fundían en un mismo todo abominable (a los ojos cristianos).[666] Y lo que es peor, en la Academia no se estudiaba exactamente a Platón, sino el dudoso neoplatonismo, para horror de los escribas posteriores. Un texto del siglo X que preserva algunos escritos de Damascio intercala sus citas con estallidos de repulsión cristiana ante ese hombre

«impío»[667] y las «maravillas imposibles, increíbles y fallidas y la locura» que él, en su «ateísmo e impiedad» creía.[668]

Los cristianos no tendrían que soportar mucho tiempo más esas irritaciones. En el 529 la ley prohibió enseñar a los filósofos —que sufrían, como se decía, de la «locura del paganismo»—.[669]

¿Qué se dijeron los filósofos mientras caminaban por los frescos pasillos de mármol de la Casa C? ¿Qué se les pasó por la cabeza cuando supieron que, si no se presentaban inmediatamente para bautizarse, de acuerdo con la ley, se verían despojados de todos sus derechos y sus posesiones, incluida esa maravillosa villa? ¿Qué pensaron cuando oyeron que, si aceptaban el bautismo y más tarde recaían, y hacían una ofrenda en el santuario que había junto a su piscina, de acuerdo con la ley, su destino sería la ejecución?

¿Qué conversaciones mantuvieron en los meses que siguieron, mientras las nuevas leyes empezaban a tener efecto y el flujo de brillantes pupilos de esas aulas de mármol se extinguía lentamente, a medida que los honorarios dejaban de llegar y su riqueza se resentía, y a medida que las herencias en las que en el pasado habían confiado finalmente desaparecían?

Como muchas otras cosas de este periodo, es imposible saberlo. Se cree que uno de los filósofos escribió un relato de lo que sucedió después, pero si fue así se perdió. Algunos hechos, a través de la delgada red de textos supervivientes, están claros.[670] Está claro que los filósofos no se marcharon inmediatamente después de que se anunciara la infame ley. Parece ser, en cambio, que redujeron su visibilidad, lo cual no suponía una señal de cobardía, de acuerdo con su filosofía, sino de buen juicio. Casi doscientos años de agresivo cristianismo les habían enseñado el valor de esa actitud. Los filósofos, como dijo uno de ellos, debían dejar «que las bestias

durmientes yazgan [y] en tales tiempos de crisis, tener cuidado en evitar los choques con las autoridades y las muestras inoportunas de franqueza».[671]

Pero las bestias durmientes no yacían. Al contrario, las «bestias» cristianas empezaron a rugir con una ferocidad creciente. Entonces comenzaron las confiscaciones. Los filósofos no podían ganar dinero, no podían trabajar, no podían practicar su religión y ahora no podían siquiera retener la propiedad que poseían. Alrededor del 532, parece que la vida se volvió intolerable para ellos. Decidieron marcharse. Atenas, la madre de la filosofía occidental, ya no era un lugar para filósofos o, en todo caso, para los filósofos que se negaban a transformar sus herramientas filosóficas para adaptarse a los dominadores cristianos.

Damascio tenía en aquel momento cerca de setenta años, pero no iba a rendirse. Había viajado miles de kilómetros para llegar hasta allí. Ahora, simplemente, tendría que viajar unos cuantos miles más. Su sentido de la obligación se lo exigía. «El deseo de hacer el bien no es suficiente —escribió —. Uno también necesita fortaleza de carácter y determinación.»[672] Sin embargo, incluso para lo que Damascio acostumbraba, el viaje que había decidido emprender era osado. Los filósofos habían oído que había un nuevo rey en Persia, el rey Cosroes. Se lo conocía por su amor a la literatura y se decía que era un gran estudioso de la filosofía. Los rumores eran seductores; había ordenado que se tradujeran libros enteros del griego al persa para poder leerlos, conocía bien las doctrinas de Platón e incluso, se murmuraba, comprendía el terriblemente difícil *Timeo*. Persia tenía una reputación igualmente atractiva. Era una tierra tan justamente gobernada que no se producían robos, bandolerismo ni crímenes. Era, en resumen, la tierra del rey filósofo de Platón.

El viaje no sería fácil. La mera distancia ya era

desalentadora. Damascio, con todo, no era un hombre que se dejara desanimar por el miedo. «Nada humano vale tanto como una conciencia clara», había escrito en una ocasión. «Un hombre [nunca] debería dar más importancia a otra cosa que la verdad, ni al peligro de una lucha inminente ni a una tarea difícil de la que uno huye por miedo.»[673]

Y así fue que un día, probablemente alrededor de tres años después de que se emitiera la Ley 1.11.10.2, estos siete hombres, los últimos filósofos de la gran Academia, partieron de Atenas. Por segunda vez en su vida, Damascio se había visto empujado al exilio por los cristianos. Por segunda vez en su vida, tendría que hacer las maletas, empaquetar sus posesiones y sus libros como había hecho en Alejandría.[674] Había llegado a Atenas siendo un joven y un exiliado. Desde entonces, eran muchas las cosas que había conseguido. Había salvado la filosofía ateniense y había hecho de la Academia la más grande escuela filosófica del imperio. Y lo había logrado mientras caminaba de puntillas alrededor de las «bestias durmientes» de los cristianos.

No había sido suficiente. Damascio, una vez más, huía de una ciudad como un criminal. Más que eso; no como si fuera un criminal, sino siendo un criminal. Y uno que, como decía el lenguaje histérico de la ley, estaba loco, era malvado y perverso. Su hermosa casa se preparó para la deserción. En el 532, los filósofos finalmente abandonaron Atenas. La Academia cerró. La verdadera —y libre— filosofía ateniense había terminado.

El viaje no fue un éxito. Lejos de ser una sociedad de una justicia tan perfecta que en ella no se cometían crímenes, descubrieron una tierra en la que se trataba a los pobres con aún más brutalidad e inhumanidad que en su hogar. Se

quedaron consternados al descubrir que los hombres persas tenían varias esposas y más estupefactos al saber que aun así cometían adulterio, una situación que parecía molestarles menos por la infidelidad que por la incompetencia. Casi más terrible que el trato a los vivos era el trato que los persas daban a los muertos; de acuerdo con la antigua costumbre zoroástrica, los cadáveres no se enterraban de inmediato, sino que se dejaban sobre la tierra para que se los comieran los perros. En la cultura griega esto era profundamente vergonzoso; la *Ilíada* empieza con la descripción de cómo la guerra «precipitó al Hades muchas valientes vidas de héroes y a ellos mismos los hizo presa para los perros y para todas las aves».[675] Para Homero, esto suponía el epítome de la humillación. En Persia, era una práctica normal.

Los filósofos también quedaron decepcionados por su anfitrión, el rey Cosroes. Esperaban encontrar a un rey filósofo, pero se toparon con «un necio». Lejos de ser un hombre leído, la afamada «gran sabiduría» de Cosroes se limitaba a cierto interés por «unas ideas superficiales sobre la literatura».[676] Más que un agudo intelecto platónico, este hombre, se dijeron, era el tipo de intelectual inconsistente al que podían engañar los charlatanes. Uno de los personajes preferidos en la corte de Cosroes era un griego borracho que básicamente se pasaba los días comiendo, bebiendo y después impresionando a la gente con alguna que otra observación inteligente. Un talento peculiar, pero no uno que pudiera impresionar a los austeros filósofos de Atenas.

Damascio y sus filósofos se sintieron amargamente abatidos. Cosroes, que junto a su falta de perspicacia en asuntos filosóficos parecía tener una despreocupada ignorancia por los asuntos sociales, no pareció advertir su disgusto y, como los apreciaba, incluso los invitó a que se quedaran más tiempo. Declinaron la oferta. Reprochándose haber acudido allí, decidieron volver a casa en cuanto

pudieran. Según un historiador, su sentimiento un tanto melodramático era que «lo mejor que podían hacer era cruzar enseguida la frontera del Imperio romano, donde preferían morir a quedarse con los persas por muy distinguida que fuera a ser su vida».[677]

Con todo, parece que los filósofos subestimaron a su anfitrión. Porque aunque prefirieran la muerte inmediata a permanecer en Persia, Cosroes hizo cuanto pudo para protegerlos. En el momento en que estaban abandonando la corte, el rey se encontraba, por casualidad, concluyendo un tratado de paz con el emperador Justiniano. Cosroes utilizó entonces su poder militar para arrancarle a Justiniano la garantía de que los filósofos gozarían de un regreso a casa seguro. Las palabras precisas de esta cláusula se han perdido, pero su esencia se ha preservado; el tratado exigía que «si estos hombres volvían a su patria debían vivir el resto de su vida sin ningún temor y no se les obligaría ni a tener otras creencias que las suyas ni a cambiar su religión tradicional».[678] Esta cláusula fue la única declaración de tolerancia ideológica que Justiniano firmaría jamás. Supuso, en cierto sentido, un hito liberal, y el solo hecho de que fuera necesario, una señal de lo iliberal que se había vuelto el imperio.

Los filósofos partieron juntos una última vez. De nuevo sin hogar, el viaje debió de ser durísimo. Lo que les pasó después no está claro. Quedan algunos hechos dispersos. Ciertamente, parece que los filósofos volvieron al Imperio romano, pero no a Atenas. Es seguro que no abandonaron la filosofía. Nos han llegado retazos de sus escritos; un epigrama que casi sin duda es de Damascio, un tratado de otro filósofo titulado *Soluciones a los asuntos que Cosroes, rey de los persas, estaba considerando*.[679] Se los había exiliado, proscrito y empobrecido, pero no habían renunciado a la filosofía.

Y después, lentamente, con un susurro más que con un grito, los filósofos desaparecen. Sus escritos se extinguen. Los

hombres, esparcidos por todo el imperio, mueren.

La filosofía a la que habían dedicado su vida también empieza a morir. Algunos aspectos de la filosofía antigua perviven, protegidos por algunos filósofos cristianos, pero nada es lo mismo. Las obras que deben mostrarse de acuerdo con una doctrina previamente ordenada por la Iglesia son teología, no filosofía. La filosofía libre había desaparecido. La gran destrucción de textos clásicos se fue acelerando. Los escritos de los griegos «han perecido y han sido eliminados»; eso fue lo que Juan Crisóstomo había dicho. En ese momento, no estaba del todo en lo cierto; pero el tiempo haría que su fanfarronada se fuera acercando a la verdad. Sin la defensa de los filósofos o las instituciones de carácter pagano y aborrecidos por muchos de los monjes que los copiaban, estos textos empiezan a desaparecer. Los monasterios comienzan a borrar las obras de Aristóteles, Cicerón, Séneca y Arquímedes. Las ideas «heréticas» —y brillantes— se convierten en polvo. Se raspan las páginas de Plinio. Se escribe encima de las líneas de Cicerón y de Séneca. Se vela a Arquímedes. Todas y cada una de las obras de Demócrito y su «herético» atomismo desaparecen.

Siglos más tarde, un viajero árabe visitaría una ciudad en el extremo de Europa y reflexionaría sobre lo que había sucedido en el Imperio romano. «Durante los primeros días del imperio de Rum —escribió, refiriéndose al Imperio romano y bizantino—, las ciencias se honraban y gozaban de respeto universal. A partir de unos fundamentos ya sólidos y grandiosos, se alcanzaron cimas más altas cada día, hasta que la religión cristiana hizo su aparición entre los *rum*; esto supuso un golpe fatal al edificio del aprendizaje; sus rastros desaparecieron y sus caminos se borraron.»[680]

Se produjo otra pérdida definitiva. Esta pérdida es aún menos recordada que las demás, pero a su modo, es casi tan importante. La memoria de que existió una oposición al cristianismo desapareció. La idea de que los filósofos pudieron haber luchado con vehemencia, con todo lo que tenían, contra el cristianismo fue, y aún es, ignorada. El recuerdo de que muchos se alarmaron por la expansión de esta religión violentamente intolerante desaparece del paisaje. La idea de que muchos no estaban entusiasmados sino disgustados por la visión de sus templos en llamas y demolidos se dejó —y se deja— de lado. La idea de que los intelectuales estaban consternados —y asustados— por la visión de los libros ardiendo en piras ha caído en el olvido.

El cristianismo contó a las generaciones posteriores que su victoria sobre el viejo mundo fue celebrada por todos, y las siguientes generaciones lo creyeron.

Las páginas de la historia se sumen en el silencio. Pero las piedras de Atenas ofrecen una pequeña coda a la historia de los siete filósofos. Está claro, según las pruebas arqueológicas, que la gran mansión en las laderas de la acrópolis se confiscó poco después de que los filósofos se marcharan. Está claro también que se entregó a un nuevo propietario cristiano. Quienquiera que fuera ese cristiano, no tenía un particular interés por el arte antiguo que había en la casa. La hermosa piscina se convirtió en un baptisterio. Las estatuas de arriba, evidentemente, se consideraron intolerables; las imágenes finamente torneadas de Zeus, Apolo y Pan se hicieron pedazos. Lo que queda ahora de las caras de los dioses son los restos de la mutilación; feos e incongruentes muñones sobre los cuerpos aún delicados. Las estatuas se arrojaron al pozo. El mosaico del suelo del comedor no corrió mejor suerte. El

gran panel central, que había contenido una escena pagana, se retiró toscamente. El vulgar dibujo de una cruz, de mucha menor calidad, se colocó en su lugar.

La hermosa estatua de Atenea, la diosa de la sabiduría, sufrió tanto como lo había hecho la Atenea de Palmira. No solo se decapitó, sino que, como humillación final, se colocó bocabajo en un rincón del patio y se utilizó como escalón. En los años siguientes, su espalda se iría desgastando; la diosa de la sabiduría fue aplastada por generaciones de pies cristianos. [681]

El «triunfo» del cristianismo era completo.



Arco del Triunfo, antigua Palmira, siglo I-II d.C.

La antigua Palmira, un oasis situado en las arenas del desierto sirio, tomó su nombre de las palmeras plumosas que crecían a su alrededor. Su riqueza y su toque de glamour procedían en buena medida de las transparentes sedas con las que allí se comerciaba.



Estatua colosal de Atenea (Atenea-Alat, como era conocida en Palmira), siglo II d.C.

En el siglo IV esta estatua fue decapitada por los cristianos porque la consideraron un ídolo. Le arrancaron los brazos también. Esta foto muestra la estatua después de que los arqueólogos la reconstruyeran. En 2016 se hicieron públicas unas fotos que mostraban que la estatua, una vez más, había sido decapitada y mutilada, esta vez por Estado Islámico.



Triunfo de la religión cristiana, Tommaso Laureti, c.1585.

Un dios ha sido derribado de su pedestal y sustituido por la cruz triunfante de Cristo, y ahora yace roto en el suelo. A menudo, las bases de las estatuas grecorromanas destruidas se utilizaban, una vez retiradas estas, para sostener cruces cristianas.



«Las tentaciones de san Antonio», del *Retablo de Isenheim*, Matthias Grünewald, c. 1512-1516.

Se decía que los demonios podían aparecerse a los humanos en cualquier forma: como pensamientos malignos, como animales salvajes, como cadáveres o incluso como intrusivos burócratas. Según su biógrafo, a san Antonio le atacaron leones, lobos, serpientes, leopardos y osos, todos ellos de carácter demoníaco.



«Belial y los demonios», perteneciente al *Proceso de Belial de J. de Therano*, Antonius Ruttel de Parmenchingen, 1450.

De acuerdo con los primeros textos cristianos, la humanidad estaba bajo el perpetuo ataque de Satanás y sus temibles soldados, los demonios. Su objetivo era arrastrarnos a todos a la condenación.



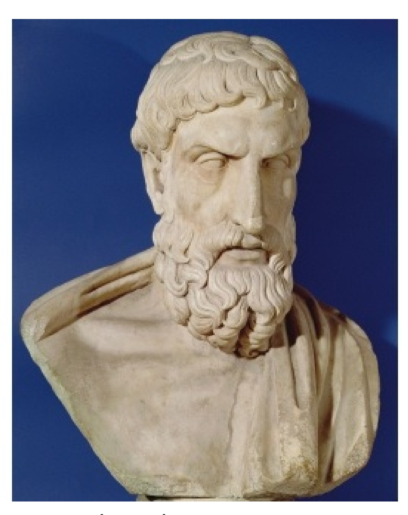
Estela funeraria de Licinia Amias, Roma, principios del siglo III d.C.

Una de las primeras inscripciones cristianas. Sobre los símbolos del pez cristiano hay una dedicatoria a los DM, los *Dis Manibus*, los dioses romanos del submundo.



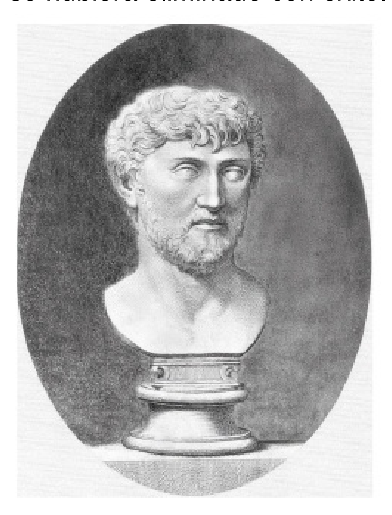
«Alegoría de los pecados capitales», Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, París, 1463.

Evagrio Póntico, un brillante monje que huyó al desierto egipcio, categorizó todos los pensamientos malignos en ocho categorías: el precedente de los siete pecados capitales. Los demonios, se decía, utilizaban los pensamientos malignos para incitar a la humanidad a pecar.



Busto de Epicuro, 341-270 a.C.

El filósofo griego Epicuro sostenía que el mundo y todo lo que había en él no lo había creado Dios sino la colisión y la combinación de átomos. Los epicúreos esperaban que esta idea liberara a la gente del miedo irracional a los poderes divinos. A san Agustín le disgustó la teoría por esa misma razón y celebró el hecho de que, en su época, esa filosofía se hubiera eliminado con éxito.



Busto de Lucrecio, 96?-55 a.C.

En su gran poema filosófico *Sobre la naturaleza de las cosas*, el poeta romano Lucrecio transformó las ideas de Epicuro en poesía, con éxito, según Virgilio. «Dichoso quien puede saber la razón de las cosas —escribió el poeta—, y todos los miedos y el destino implacable arroja bajo sus pies, y el estruendo de Aqueronte avaricioso.»



El emperador Constantino y el Concilio de Nicea, y la quema de los libros arrianos, manuscrito italiano, siglo IX d.C. En el siglo IV, el emperador Constantino anunció que las obras de Porfirio, un formidable crítico del cristianismo (o «ese enemigo de la piedad», como lo llamó Constantino), habían sido destruidas. Ni un solo libro de Porfirio ha llegado hasta la era moderna.



Fresco de *La resurrección de Lázaro*, catacumbas de la Via Latina, Roma, siglo IV d.C. En las primeras imágenes de Cristo, a veces este era retratado con una varita mágica en la mano. Los escépticos paganos decían que lo que los cristianos veían como milagros no era diferente de lo que ofrecían los charlatanes en los mercados egipcios, quienes «por unos pocos óbolos» realizaban trucos semejantes.



Triunfo de la fe. Mártires cristianos en la época de Nerón, 65 d.C., Eugene Romain Thirion (1839-1910).

Los historiadores creen ahora que el número real de cristianos asesinados en las persecuciones debió de ser de centenares, no de miles.



Cabeza colosal del Emperador Constantino I el Grande, Roma, siglo IV a.C.

De acuerdo con su biógrafo, Constantino se convirtió después de ver una cruz llameante en el cielo, aunque en otro periodo de su vida se dijo que a Constantino se le había aparecido el dios Apolo.



El emperador Teodosio I en el Concilio de Constantinopla, manuscrito en latín, Turquía, siglo IX.

Bajo el mandato del temible emperador Teodosio I, se emitieron numerosas y temibles leyes contra los paganos.

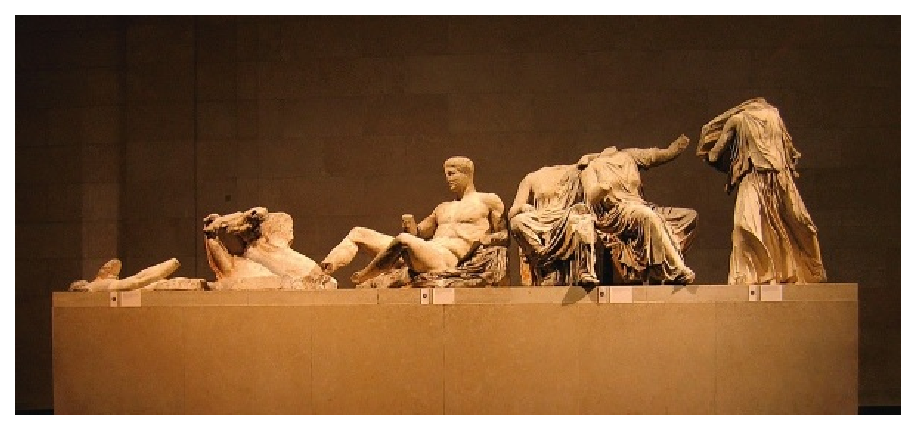
1158.—Second Temple of Diana at Ephesus.

Templo de Artemisa en Éfeso, grabado, escuela inglesa, siglo XIX.

El templo de Artemisa (Diana en el mundo latino) en Éfeso fue una de las siete maravillas del mundo antiguo. Según los apócrifos *Hechos de Juan*, su final definitivo se produjo cuando el apóstol Juan entró en el templo y empezó a rezar. En ese momento, el altar se hizo pedazos y «la mitad del templo cayó de modo que el sacerdote resultó muerto por el golpe de la caída del [techo]».



Hestia, Dione y Afrodita y (debajo) un grupo de figuras que quedan en pie de la parte izquierda del frontón oriental del Partenón, Atenas.



Las figuras del gran frontón oriental casi sin duda fueron mutiladas por cristianos que creían que eran demoníacas. Faltan las figuras centrales del grupo: es probable que fueran arrancadas y después convertidas en escombros para construir una iglesia cristiana.



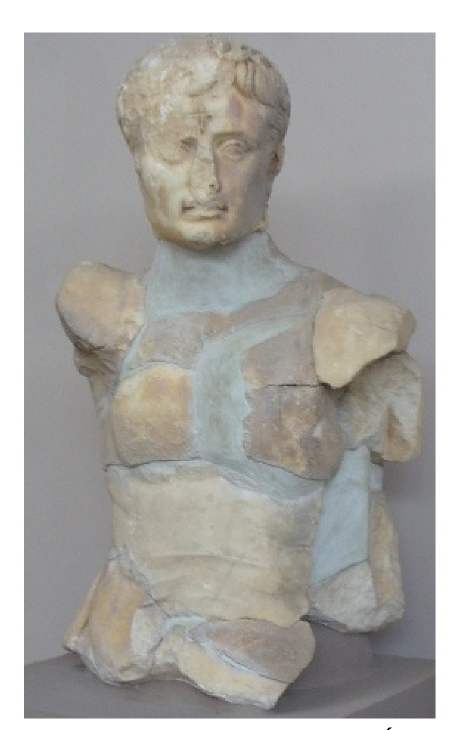
Busto de basanita verde de Germánico César, romano, Egipto.

La nariz de Germánico ha sido mutilada y se ha grabado una cruz en su frente, quizá en un intento de «bautizarlo» y, así, neutralizar a cualquier posible demonio que hubiera en su interior.



Santa Apolonia destruye un ídolo pagano, Giovanni d’Alemagna, *c.* 1442-1445.

La santa asciende con tranquilidad hacia el ídolo, martillo en mano. Las hagiografías halagaban con frecuencia la habilidad con que los santos hacían añicos los templos antiguos y las estatuas con siglos de historia.



Estatua de culto de Augusto divinizado, Éfeso, Turquía.

Augusto, tenido por divino por los romanos politeístas, sería considerado demoníaco por los cristianos. También él fue desfigurado y se le grabó una tosca cruz en la frente.



Teófilo de Alejandría en el Serapeo, papiro Golenischev.

En la ilustración de este manuscrito, el obispo Teófilo se alza, triunfante, sobre el que había sido ampliamente considerado el templo más hermoso del mundo, el de Serapis. Teófilo lo arrasó en el 392 d.C.



Capilla bizantina en un anfiteatro romano, Durrës, Albania.

Las leyes alentaban a los cristianos a usar los restos de los viejos templos para construir y reparar calzadas y puentes; las piedras bien cortadas no solo eran útiles, suponían además un insulto añadido a los viejos dioses. En todas partes, los cristianos utilizaron los restos de las infraestructuras romanas para construir iglesias.



Hipatia, Charles William Mitchell, 1885.

La gran matemática y filósofa Hipatia, inverosímilmente desnuda. Hipatia fue famosa por su castidad y vestía una austera túnica de filósofa. Cuando uno de sus pupilos se enamoró de ella, Hipatia le mostró su compresa para desalentarlo.



El Palimpsesto de Arquímedes, *c.* siglo X-XIII.

Copia del siglo X de una obra de Arquímedes titulada *El método de los teoremas mecánicos*. En ella, Arquímedes había aplicado ingeniosamente las leyes mecánicas, como la ley de la palanca, para encontrar el volumen y el área de formas geométricas. Dos mil años antes de Newton, se había acercado de manera asombrosa al cálculo derivado. A pesar de ello, en el siglo XIII esta obra se raspó para escribir sobre ella un libro de oraciones.



Debate teológico entre cristianos católicos y nestorianos, en acre, 1290 d.C.

En el 388 d.C. se dictaminó que discutir, o siquiera hablar, sobre asuntos religiosos en público era una «audacia maldita». Nestorio y sus enseñanzas fueron declarados heréticos.



Sátiro y Ménade, detalle de un mural (en fresco) de Pompeya, siglo I a.C.

Los observadores posteriores se escandalizaron por la libertad con la que los artistas romanos precristianos habían representado el sexo. «Los frescos lascivos y las esculturas lujuriosas —escribió un estadounidense en el siglo XIX—, como esas, que serían confiscadas por la policía en cualquier país moderno, llenaban los pasillos de los ciudadanos y los nobles romanos más virtuosos.»



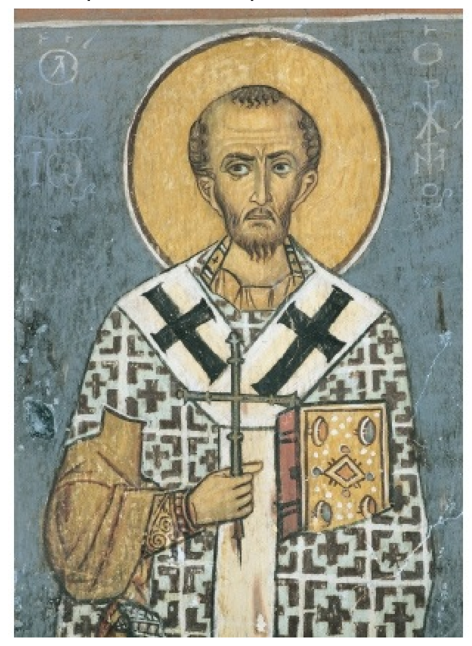
Príapo, de la casa de los Vettii, *c.* 50-79 d.C.

El mundo moderno se escandalizó —o eso hizo ver— por la indecencia de muchas de las obras de arte que se descubrieron en Pompeya. Para mucha gente, el entierro de la ciudad en cenizas fue el merecido castigo para una gente impía.



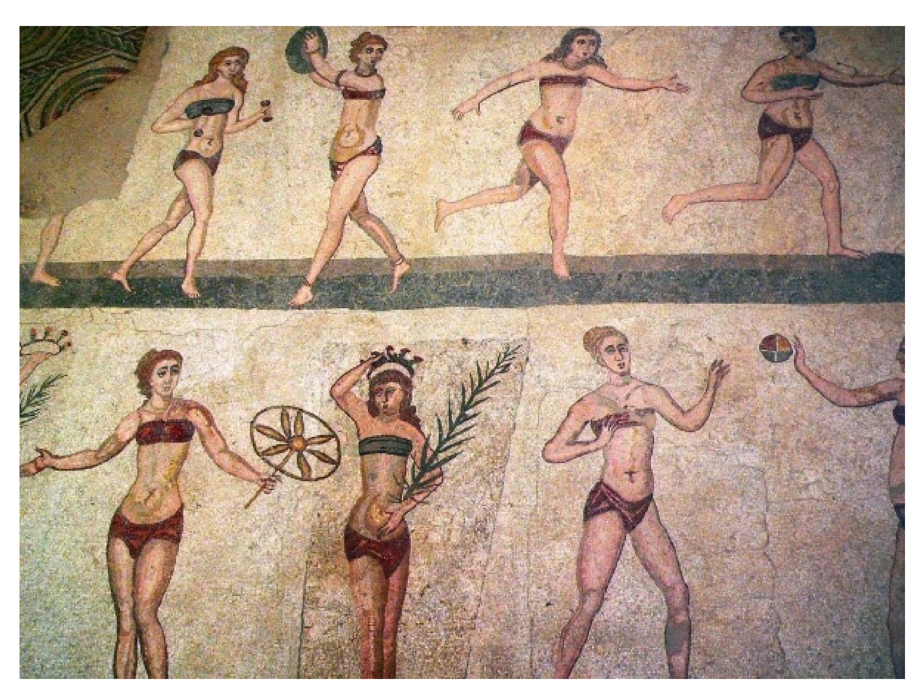
Infierno, Escuela Portuguesa, siglo XVI.

Los primeros textos cristianos describían con detalles precisos los castigos que esperaban a los pecadores en el infierno. Según el *Apocalipsis de Pedro*, los blasfemos serían colgados de la lengua, los adúlteros por los testículos y las mujeres «que se adornaban para el adulterio» serían suspendidas del pelo sobre un cenagal hirviendo.



Pintura de *Juan Crisóstomo*, Iglesia Panagia Tis Asinou, Chipre.

El carismático Juan Crisóstomo, de lengua vehemente.



Mujeres romanas juegan con una pelota en uno de los llamados mosaicos de los bikinis en la villa romana del Casale, siglo IV d.C. La costumbre de bañarse continuó durante la era cristiana, pero los cristianos más extremistas miraban con suspicacia las casas de baños, que consideraban lugares inmorales y guaridas de los demonios. Las estatuas de Afrodita y de otros dioses, que muchas veces se erigían en ellos, fueron con frecuencia mutiladas y profanadas por los creyentes.



Simeón el Estilita sentado en su columna, siglo V o VI d.C.

Los creyentes superaban grandes pruebas por el amor de Dios. San Simeón pasó más de tres décadas sentado en una columna, hasta que sus pies y su vientre estallaron por la presión de estar permanentemente en la misma posición.



San Shenute, pintura al seco, iglesia del Monasterio Rojo, Egipto, *c.* siglo VII d.C.

Se decía que la cara de san Shenute estaba demacrada y que tenía los ojos hundidos a causa del ayuno constante. Shenute pegaba a quienes tenía a su cuidado, acosaba a quienes sospechaba que eran paganos y declaró que «no existe el delito para quienes verdaderamente tienen a Jesús».



Emperador Justiniano I, mosaico, San Vitale, Rávena, Italia, *c.* 547 d.C.

El emperador Justiniano estaba resuelto a «cerrar todos los caminos que llevan al error». Por ello, prohibió a los paganos dar clases, ordenó la ejecución de cualquiera que fuera sorprendido haciendo sacrificios a estatuas y obligó a cerrar la Academia de Atenas.

BIBLIOGRAFÍA

LISTA DE ABREVIATURAS

ACM: *The Acts of the Christian Martyrs*

AGT: Juan Crisóstomo, *Against the Games and Theatres*

Anth. Pal.: Páladas, *Anthologia Palatina*

AP: *Apophthegmata Patrum, The Sayings of the Desert Fathers: the Alphabetical Collection*

C. Just.: Codex Justinianus

C. Th.: Codex Theodosianus

CC: Orígenes, *Contra Celsum*

EH: Sozomeno, *The Ecclesiastical History*

HC: Eusebio, *The History of the Church from Christ to Constantine*

LC: Eusebio, *Life of Constantine*

OAP: Galeno, *On Anatomical Procedures*

ONT: Lucrecio, *On the Nature of Things*

PH: Damascio, *Philosophical History*

FUENTES PRIMARIAS

AGATÍAS, *The Histories*, traducción, introducción y breves notas explicativas de J. D. Frendo, Berlín y Nueva York, de Gruyter, 1975. [Hay trad. cast.: *Historias*, Madrid, Gredos, 2008.]

AGUSTÍN, *City of God*, trad. M. Dods, Edimburgo, T. & T. Clark, 1913. [Hay trad. cast.: *La ciudad de Dios*, 2 vols., Madrid, Gredos, 2007-2012.]

—, *City of God: An abridged version from the translation by Gerald Walsh et al.*, ed. V. J. Bourke, Nueva York, Image Books, 1958.

—, *Confessions*, trad. R. S. Pine-Coffin, Harmondsworth, Penguin, 1961. [Hay

trad. cast.: *Confesiones*, Madrid, Gredos, 2010.]

—, *Exposition on the Psalms, vol. 4, Psalms 73-98*, trad. M. Boulding, Nueva York, Augustinian Heritage Institute, 2002. [Hay trad. cast.: *Obras de san Agustín. Enarraciones sobre los Salmos*, vols. XX y XXI, Madrid, BAC, 1965-1966.]

—, *Letters of Augustine*, trad. J. G. Cunningham, vol. 1, Edimburgo, T. & T. Clark, 1872. [Hay trad. cast.: *Obras completas de san Agustín. Cartas*, vols. VIII, XIa y XIb, Madrid, BAC, 1986-1991.]

—, *Letters of Augustine*, trad. J. G. Cunningham, vol. 2, Edimburgo, T. & T. Clark, 1875.

—, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique; retrouvés à Mayence,* ed. F. Dolbeau, París, Institut d'études augustiniennes, 1996.

—, *The Writings Against the Manichaeans*, trad. R. Stothert y A. H. Newman, y *Against the Donatists*, trad. J. R. King, rev. C. D. Hartranft, Buffalo, Christian Literature Co., 1887. [Hay trad. cast.: *Obras completas de San Agustín. Escritos antimaniqueos*, vols. XXX, XXXI, Madrid, BAC, 1986-1993; *Obras completas de San Agustín. Escritos antidonatistas*, vols. XXXII, XXXIII y XXXIV, Madrid, BAC, 1988-1990-1994.]

AMBROSIO, *Epistles in Some of the Principal Works of St. Ambrose*, trad. H. De Romestin, E. De Romestin y H. T. F. Duckworth, Oxford, J. Parker & Co., 1896.

AMIANO MARCELINO, *The Later Roman Empire (A.D. 354-378)*, trad. W. Hamilton, intr. A. Wallace-Hadrill, Londres, Penguin, 1986. [Hay trad. cast.: *Historia*, Madrid, Akal, 2002.]

ANÓNIMO, *The Acts of the Christian Martyrs*, trad. H. Musurillo, Oxford, Clarendon Press, 1972.

—, «The Apocalypse of Peter», en M. R. James, ed., *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses, with other narratives and fragments*, Oxford, Clarendon Press, 1924.

—, *Apophthegmata Patrum, The Sayings of the Desert Fathers: the Alphabetical Collection*, trad. B. Ward, Kalamazoo Cistercian Publications, 1975. [Hay trad. cast.: *Apotegmas de los padres del desierto*, Madrid, BAC, 2017.]

—, *Expositio totius mundi et gentium*, trad. J. Rougé, París, Éditions du Cerf, 1966.

ANTONIO, *The Letters of St Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, ed. S. Rubenson, Minneapolis, Fortress Press, 1995.

ARISTEAS, *The Letter of Aristeas*, trad. H. St. J. Thackeray, Londres, Macmillan, 1904. [Hay trad. cast.: *Carta de Aristeas*, en *Apócrifos del Antiguo Testamento II*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2015.]

ARNOBIO DE SICCA, *The Seven Books of Arnobius adversus gentes*, trad. A. H. Bryce y Hugh Campbell, Edimburgo, T. & T. Clark, 1871. [Hay trad. cast.: *Adversus nationes: en pugna con los gentiles*, Madrid, BAC, 2003.]

ATANASIO, «Life of Antony», en *Early Christian Lives*, trad. C. White, Londres,

Penguin, 1998. [Hay trad. cast.: *Vida de Antonio*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995.]

BASILIO DE CESAREA, «Address to Young Men on Reading Greek Literature», en *Letters. Volume IV: Letters 249-368*, trad. R. J. Deferrari y M. R. P. McGuire, Loeb Classical Library 270, Cambridge, Harvard University Press, 1934. [Hay trad. cast.: *A los jóvenes: cómo sacar provecho de la literatura griega*, Madrid, Ciudad Nueva, 2011.]

—, «Address to Young Men on the Right Use of Greek Literature», en *Essays on the Study and Use of Poetry by Plutarch and Basil the Great*, trad. F. M. Padelford, Yale Studies in English 15, Nueva York, Henry Holt & Company, 1902.

—, «Epistles», en *Nicene and Post-Nicene Fathers*, segunda serie, vol. 8, trad. Blomfield Jackson, ed. Philip Schaff y Henry Wace, Buffalo, Christian Literature Publishing Co., 1895, <http://newadvent.org/fathers/>.

[BEDJAN, PAUL], *The Life of Saint Simeon Stylites: A Translation of the Syriac Text in Bedjan's Acta Martyrum et Sanctorum,* trad. F. Lent, Merchantville, Evolution Publishing, 2009.

BESA, *The Life of Shenoute*, trad. D. N. Bell, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1983.

CATULO, *The Poems of Gaius Valerius Catullus*, trad. F. W. Cornish, Cambridge, Cambridge University Press, 1904. [Hay trad. cast.: *Poesías*, Madrid, Alianza, 2010.]

—, *The Poems of Catullus*, trad. P. Whigham, Harmondsworth, Penguin, 1966.

CELSO, *On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians*, trad. R. J. Hoffmann, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1987. [Hay trad. cast.: *Discurso verdadero contra los cristianos*, Madrid, Alianza, 2009.]

CICERÓN, *On the Nature of the Gods*, trad. H. Rackham, Loeb Classical Library 268, Cambridge, Harvard University Press, 1933. [Hay trad. cast.: *Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid, Gredos, 1999.]

CIPRIANO, «On the Lapsed», «On the Mortality» y «On the Unity of the Church», en *The Writings of Cyprian, Bishop of Carthage*, trad. R. E. Wallis, Edimburgo, T. & T. Clark, 1868-1869. [Hay trad. cast.: *Los apóstatas de la fe, La condición mortal* y *La unidad de la Iglesia católica*, en *Obras completas,* vols. I y II, Madrid, BAC, 2013-2016.]

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *The Writings of Clement of Alexandria*, trad. W. Wilson, en la Ante-Nicene Christian Library, vols. I, IV, XII, Edimburgo, T. & T. Clark, 1867-1869.

CONSTANTINO, «Oration to the Saints», en *Eusebius Pamphilius: The Life of the Blessed Emperor Constantine, in Four Books,* Londres, Samuel Bagster & Sons, 1845. [Hay trad. cast.: «A la comunidad de los santos», en *Vida de Constantino*, Madrid, Gredos, 1994.]

CRISÓSTOMO, JUAN, «Against the Games and Theatres», en *John Chrysostom*, W.

Mayer y P. Allen, Londres y Nueva York, Routledge, 2000. [Hay trad. cast.: «Contra los espectáculos de los teatros», en *Obras de San Juan Crisóstomo*, vol. IV, Madrid, BAC, 2012.]

—, *Discourses Against Judaizing Christians*, trad. P. W. Harkins, Washington, Catholic University of America, 1979. [Hay trad. cast.: *Homilías sobre la carta a los hebreos*, Madrid, Ciudad Nueva, 2009.]

—, *Homilies on Matthew*. [Hay trad. cast.: *Obras de San Juan Crisóstomo. Homilías sobre el Evangelio de San Mateo*, vols. I y II, Madrid, BAC, 2007.]

—, *The Homilies of John Chrysostom: Archbishop of Constantinople. On the Statues, or To the People of Antioch,* Oxford, J. H. Parker, 1842. [Hay trad. cast.: *Homilías sobre las estatuas*, Sevilla, Editorial Apostolado Mariano, 1990.]

DAMASCIO, *The Philosophical History*, ed. P. Athanassiadi, Atenas, Apamea Cultural Association, 1999.

DIÓGENES LAERCIO, «Diogenes» en *Lives of Eminent Philosophers. Volume II: Books 6-10*, trad. R. D. Hicks, Loeb Classical Library 185, Cambridge, Harvard University Press, 1925. [Hay trad. cast.: *Diógenes*, en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007.]

EPICTETO, *Discourses. Books 3-4. Fragments. The Encheiridion*, trad. A. Oldfather, Loeb Classical Library 218, Cambridge, Harvard University Press, 1928.

EUNAPIO, *Lives of the Philosophers and Sophists*, trad. W. C. Wright, Loeb Classical Library 134, Cambridge, Harvard University Press, 1921. [Hay trad. cast.: *Vidas de filósofos y sofistas*, Madrid, Aguilar, 1966.]

—, *Lives of the Sophists*, en *Eunapius: Lives of the Philosophers and Sophists*, trad. W. C. Wright, Loeb Classical Library 134, Cambridge, Harvard University Press, 1921.

EUSEBIO DE CESAREA, *The History of the Church from Christ to Constantine*, trad. G. A. Williamson, Londres, Penguin, 1989. [Hay trad. cast.: *Historia eclesiástica*, Madrid, BAC, 2008.]

—, *The Life of the Blessed Emperor Constantine, in four books, from AD 306 to 337*, Londres, S. Bagster & Sons, 1845. [Hay trad. cast.: *Vida de Constantino*, Madrid, Gredos, 1994.]

—, *Life of Constantine*, trad. A. Cameron y S. G. Hall, Oxford, Clarendon Press, 1999.

—, *Oration in Praise of Constantine* en *Eusebius Pamphilius: Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*, ed. P. Schaff, trad. Richardson *et al.*, Nueva York, Christian Literature Publishing, 1890.

—, *The Preparation for the Gospel*, trad. E. H. Gifford, Oxford, 1903, reimpresión Grand Rapids, 1981. [Hay trad. cast.: *Preparación evangélica*, 2 vols., Madrid, Gredos, 2011-2016.]

EVAGRIO PÓNTICO, *The Praktikos: Chapters on Prayer*, trad. J. E. Bamberger, Spencer, Cistercian Publications, 1972. [Hay trad. cast.: *Tratado práctico*, en *Obras espirituales*, Madrid, Ciudad Nueva, 2013.]

—, *Talking Back: A Monastic Handbook for Combating Demons*, trad. D. Brakke, Trappist, y Collegeville, Cistercian Publications, 2009.

FÍRMICO MATERNO, *The Error of the Pagan Religions*, trad. C. A. Forbes, Nueva York, Newman Press, 1970.

GALENO, *De Pulsuum Differentiis* y *On Hippocrates' Anatomy,* citado en R. Walzer, *Galen on Jews and Christians,* Londres, Oxford University Press, 1949. [Hay trad. cast.: *Sobre la diferencia de los pulsos*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2010; *Comentario al Pronóstico de Hipócrates*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2010.]

—, *On Anatomical Procedures*, trad. C. Singer, Londres, Oxford University Press, 1956. [Hay trad. cast.: *Procedimientos anatómicos. Libros I-IX*, Madrid, Gredos, 2002.]

GIBBON, E., *History of the Decline and Fall of the Roman Empire with the notes by H. H. Milman*, Londres, Methuen & Co., 1896-1900. [Hay trad. cast.: *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, 4 vols., Madrid, Turner, 2006.]

—, *Memoirs of My Life and Writings; illustrated from his letters, with occasional notes and narrative, by John Lord Sheffield,* Keele, Ryburn Publishing y Keele University Press, 1994. [Hay trad. cast.: *Memorias de mi vida*, Barcelona, Alba, 2003.]

—, *A Vindication of Some Passages in the Fifteenth and Sixteenth Chapters of the History of the Decline and Fall of the Roman Empire,* Dublín, W. & H. Whitestone, 1779.

GREGORIO NACIANCENO, «First Invective Against Julian» en *Julian the Emperor, Containing Gregory Nazianzen's Two Invectives and Libanius' Monody with Julian's Extant Theosophical Works*, trad. W. King, Londres, G. Bell, 1888.

HERODOTO, *The Histories*, trad. A. de Sélincourt, rev. J. Marincola, Londres, Penguin, 1996. [Hay trad. cast.: *Historia*, 5 vols., Madrid, Gredos, 2007.]

HESÍODO, «Theogony», en *Hesiod: Theogony and Works and Days* y *Theognis: Elegies*, trad. D. Wender, Harmondsworth, Penguin, 1976. [Hay trad. cast.: *Teogonía*, en *Teogonía. Trabajos y días*, Madrid, Alianza, 2011; *Elegías*, Madrid, Cátedra, 2010.]

HOMERO, *The Iliad*, trad. M. Hammond, Harmondsworth, Penguin, 1987. [Hay trad. cast.: *Ilíada*, Madrid, Alianza, 2013.]

—, *The Odyssey*, trad. E. V. Rieu, rev. D. Rieu, Londres, Penguin, 2003. [Hay trad. cast.: *Odisea*, Barcelona, Austral, 2010.]

HORACIO, «Odes», en *Odes and Epodes*, trad. N. Rudd, Loeb Classical Library 33, Cambridge, Harvard University Press, 2004. [Hay trad. cast.: *Odas. Canto Secular. Epodos*, Madrid, Gredos, 2007.]

—, «Satires», en *Satires, Epistles, The Art of Poetry*, trad. H. Rushton Fairclough, Loeb Classical Library 194, Cambridge, Harvard University Press, 1926. [Hay trad. cast.: *Sátiras*, en *Sátiras, Epístolas, Arte poética*, Madrid, Cátedra, 2007.]

JAMES, M. R., ed., *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses, with other narratives and fragments,* Oxford,

Clarendon Press, 1924.

JERÓNIMO, “Letters”, en «The Principal Works of St. Jerome»,trad. W. H. Freemantle, G. Lewis y W. G. Martley en *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, segunda serie, vol. 6, Oxford, Parker, 1893. [Hay trad. cast.: *Obras completas de San Jerónimo. Epistolario I y II*, vols. Xa y Xb, Madrid, BAC, 2013-2015.]

JUAN, OBISPO DE NIKIU, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, trad. R. H. Charles, Londres, Williams & Norgate para la Text and Translation Society, 1916.

JUAN DE ÉFESO, *The Third Part of the Ecclesiastical History of John, Bishop of Ephesus*, trad. R. P. Smith, Oxford, Oxford University Press, 1860.

JULIANO, *Against the Galilaeans* en *Julian. Volume III*, trad. W. C. Wright, Loeb Classical Library 157, Cambridge, Harvard University Press, 1923. [Hay trad. cast.: *Contra los Galileos. Cartas y Fragmentos. Testimonios. Leyes*, Madrid, Gredos, 1982.]

JUSTINIANO, *Annotated Justinian Code*, trad. F. H. Blume, ed. T. Kearley, 2.ª ed., George W. Hopper Library of the University of Wyoming, <http://www.uwyo.edu/lawlib/blume-justinian/>.

—, *The Codex of Justinian: A new annotated translation, with parallel Latin and Greek text based on a translation by Justice Fred H. Blume*, B. W. Frier *et al.*, eds., Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2016.

JUSTINO MÁRTIR, «The Apology», en *The Writings of Justin Martyr and Athenagoras*, trad. M. Dods, Ante-Nicene Christian Library, vol. II, Edimburgo, T. & T. Clark, 1867. [Hay trad. cast.: *Apologías*, Sevilla, Editorial Apostolado Mariano, 1990.]

JUVENAL, «Sixteen Satires», en *Juvenal and Persius*, trad. S. Morton Braund, Loeb Classical Library 91, Cambridge, Harvard University Press, 2004. [Hay trad. cast.: *Sátiras*, Madrid, CSIC, 1996.]

LACTANCIO, *On the Deaths of the Persecutors*, ed. y trad. J. L. Creed, Oxford, Clarendon Press, 1984. [Hay trad. cast.: *Sobre la muerte de los perseguidores*, Madrid, Gredos, 1982.]

LEÓN XIII, carta encíclica, *On the Nature of Human Liberty* (1888, publicado online por Libreria Editrice Vaticana). [Hay trad. cast.: *Sobre la libertad y el liberalismo*, publicado online por Libreria Editrice Vaticana.]

LIBANIO, «Oration 18», en *Selected Orations. Volume I: Julianic Orations*, trad. A. F. Norman, Loeb Classical Library 451, Cambridge, Harvard University Press, 1969.

—, «Oration 30», en *Selected Orations. Volume II*, trad. A. F. Norman, Loeb Classical Library 452, Cambridge, Harvard University Press, 1977. [Hay trad. cast.: Discurso XXX, en *Discursos II*, Madrid, Gredos, 2001.]

LUCIANO, «Demonax», en *Lucian. Volume I*, trad. A. M. Harmon, Loeb Classical Library 14, Cambridge, Harvard University Press, 1913. [Hay trad. cast.: *Vida*

de Demonacte, en *Luciano. Obras I*, Madrid, Gredos, 1996.]

—, «The Passing of Peregrinus», en *Lucian. Volume V*, trad. A. M. Harmon, Loeb Classical Library 302, Cambridge, Harvard University Press, 1936. [Hay trad. cast.: *Sobre la muerte del peregrino*, en *Luciano. Obras III*, Madrid, Gredos, 1990.]

LUCRECIO, *On the Nature of Things*, trad. W. H. D. Rouse, rev. M. F. Smith, Loeb Classical Library 181, Cambridge, Harvard University Press, 1924. [Hay trad. cast.: *La naturaleza*, Madrid, Gredos, 2003.]

MALALAS, *The Chronicle of John Malalas*, trad. E. Jeffreys, M. Jeffreys y R. Scott, Melbourne, Australian Association for Byzantine Studies y Sidney, Departamento de Griego Moderno, Universidad de Sydney, 1986.

MARCIAL, *Epigrams. Volume II: Books 6-10*, trad. D. R. Shackleton Bailey, Loeb Classical Library 95, Cambridge, Harvard University Press, 1993. [Hay trad. cast.: *Epigramas*, 2 vols., Madrid, Gredos, 1997.]

MARCO AURELIO, «Meditations», en *Marcus Aurelius*, trad. C. R. Haines, Loeb Classical Library 58, Cambridge, Harvard University Press, 1916. [Hay trad. cast.: *Meditaciones*, Madrid, Gredos, 2005.]

—, *Meditations*, trad. R. Hard, Oxford, Oxford University Press, 2011.

MARCO EL DIÁCONO, *The Life of Porphyry, Bishop of Gaza*, trad. G. F. Hill, Oxford, Clarendon Press, 1913. [Hay trad. cast.: *Vida de Porfirio de Gaza*, Madrid, Trotta, 2008.]

MARINO DE NEÁPOLIS, «Life of Proclus» en *Life, Hymns & Works*, trad. K. S. Guthrie, North Yonkers, Platonist Press, 1925. [Hay trad. cast.: *Proclo o De La Felicidad*, San Sebastián, Iralka, 2004.]

MINUCIO FÉLIX, *The «Octavius»*,trad. J. H. Freese, Londres y Nueva York, Macmillan, 1919. [Hay trad. cast.: *El Octavio*, Sevilla, Apostolado Mariano, 1990.]

MOSCO, JUAN, *The Spiritual Meadow*, trad. J. Wortley, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1992. [Hay trad. cast.: «El prado», en *Historias bizantinas de locura y santidad*, Madrid, Siruela, 2014.]

ORÍGENES, *Contra Celsum*, trad. H. Chadwick, Cambridge, Cambridge University Press, 1953. [Hay trad. cast.: *Contra Celso*, Madrid, BAC, 2001.]

—, *Homilies on Joshua*, trad. B. J. Bruce, Washington, Catholic University of America Press, 2002.

OVIDIO, *The Art of Love*, trad. R. Humphries, Bloomington, Indiana University Press, 1957. [Hay trad. cast.: *Amores. Arte de amar. Sobre la cosmética del rostro femenino. Remedios contra el amor*, Madrid, Gredos, 1989.]

—, «The Art of Love» en *The Erotic Poems*, trad. P. Green, Harmondsworth, Penguin, 1982.

—, *Fasti*, trad. J. G. Frazer, rev. G. P. Goold, Loeb Classical Library 253, Cambridge, Harvard University Press, 1931. [Hay trad. cast.: *Fastos*, Madrid, Gredos, 2011.]

—, *Metamorphoses*, trad. F. J. Miller, rev. G. P. Goold, Loeb Classical Library 42, Cambridge, Harvard University Press, 1916. [Hay trad. cast.: *Metamorfosis*, 3 vols., Madrid, CSIC, 1994.]

PÁLADAS, *The Greek Anthology. Volume III: Book 9*, trad. W. R. Paton, Loeb Classical Library 84, Cambridge, Harvard University Press, 1917.

PETRONIO, «The Satyricon» en *Petronius, Seneca: Satyricon, Apocolocyntosis*, trad. M. Heseltine, W. H. D. Rouse, rev. E. H. Warmington, Loeb Classical Library 15, Cambridge, Harvard University Press, 1913. [Hay trad. cast.: *Satiricón*, Madrid, Alianza, 2014.]

PLATÓN, *Protagoras*, ed. N. Denyer, Cambridge, Cambridge University Press, 2008. [Hay trad. cast.: «Protágoras», en *Platón. Diálogos I*, Madrid, Gredos, 1985.]

PLINIO EL VIEJO, *Natural History. Volume I: Books 1-2*, trad. H. Rackham, Loeb Classical Library 330, Cambridge, Harvard University Press, 1938. [Hay trad. cast.: *Historia natural. Libros I-II*, Madrid, Gredos, 1995.]

—, *Natural History. Volume X: Books 36-37*, trad. D. E. Eichholz, Loeb Classical Library 419, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

PLINIO EL JOVEN, *The Letters of the Younger Pliny*, trad. B. Radice, Harmondsworth, Penguin, 1963. [Hay trad. cast.: *Cartas*, Madrid, Gredos, 2005.]

PLUTARCO, «On Superstition», en *Moralia. Volume II*, trad. F. C. Babbitt, Loeb Classical Library 222, Cambridge, Harvard University Press, 1928. [Hay trad. cast.: «Sobre la superstición», en *Obras morales y de costumbres (Moralia) II*, Madrid, Gredos, 1986.]

PROCOPIO DE CESAREA, *History of the Wars*, trad. H. B. Dewing, Londres, Heinemann y Nueva York, Macmillan, 1914. [Hay trad. cast.: *Historia de las guerras*, 4 vols., Madrid, Gredos, 2000-2007.]

PRUDENCIO, «Crowns of Martyrdom», en *Prudentius. Volume II*, trad. H. J. Thomson, Loeb Classical Library 398, Cambridge, Harvard University Press, 1953. [Hay trad. cast.: «Libro de las coronas (Liber peristephanon)», en *Obras II*, Madrid, Gredos, 1997.]

QUODVULTDEUS, *Livre des Promesses et des Prédictions de Dieu*, trad. R. Braun, París, Cerf, 1964.

REYMOND, E. A. E. y J. W. B. BARNS, eds., «The Martyrdom of S. Coluthus», en *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices,* Oxford, Clarendon Press, 1973.

RUFINO DE AQUILEA, *The Church History of Rufinus of Aquileia: books 10 and 11*, trad. P. R. Amidon, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1997.

SÉNECA, *Epistles. Volume I: Epistles 1-65*,trad. R. M. Gummere, Loeb Classical Library 75, Cambridge, Harvard University Press, 1917. [Hay trad. cast.: *Epístolas morales a Lucilio*, 2 vols., Madrid, Gredos, 1986-1989.]

SHENUTE, *Let Our Eyes*, en «Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of

Temples in Egypt: Rhetoric and Reality», trad. S. Emmel, en *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, J. Hahn, S. Emmel y U. Gotter, eds., Leiden y Boston, Brill, 2008.

—, *Open Letter to a Pagan Notable*, en «Shenute as a Historical Source», trad. J. Barnes, *Actes du Xe Congrès International de Papyrologues*, ed. J. Wolski, Varsovia/Cracovia (1961), pp. 156-158, con modificaciones sugeridas por Gaddis (2005), pp. 151-152.

—, *Selected Discourses of Shenoute the Great: Community, Theology, and Social Conflict in Late Antique Egypt*, ed. y trad. D. Brakke y A. Crislip, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

SÍMACO, «Memorandum 3», en *Pagans and Christians in Late Antiquity: A Sourcebook*, ed. A. D. Lee, Londres, Routledge, 2000. [Hay trad. cast.: *Informes. Discursos*, Madrid, Gredos, 2003.]

SÓCRATES EL ESCOLÁSTICO, *The Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus: Comprising a history of the church from A.D. 323 to A.D. 425*, trad. A. C. Zenos, Oxford, Parker, 1891. [Hay trad. cast.: *Historia eclesiástica 1*, Madrid, Ciudad Nueva, 2017.]

SOZOMENO, «The Ecclesiastical History», trad. C. D. Hartranft en *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, P. Schaff y H. Wace, eds., vol. II, Oxford, Parker, 1890.

SUETONIO, *The Twelve Caesars*, trad. R. Graves, rev. J. B. Rives, Londres, Penguin Classics, 2007. [Hay trad. cast.: *Vida de los doce césares*, 2 vols., Madrid, Gredos, 1992.]

—, «Vespasian», en *Suetonius, Lives of the Caesars. Volume II*, trad. J. C. Rolfe, Loeb Classical Library 38, Cambridge, Harvard University Press, 1914.

SULPICIO SEVERO, «Life of St. Martin of Tours», en *Early Christian Lives*, trad. C. White, Londres y Nueva York, Penguin, 1998. [Hay trad. cast.: *Vida de san Martín de Tours*, en *Obras completas*, Madrid, Tecnos, 1987.]

TÁCITO, *Annals*, trad. C. Damon, Londres, Penguin, 2012. [Hay trad. cast.: *Anales*, Madrid, Akal, 2007.]

—, *The Annals of Imperial Rome*, trad. M. Grant, Londres, Penguin, 2003.

TEMISTIO, «Speech 5», en *Pagans and Christians in Late Antiquity: A Sourcebook*, ed. A. D. Lee, Londres, Routledge, 2000. [Hay trad. cast.: *Discursos políticos*, Madrid, Gredos, 2000.]

TEODORETO DE CIRO, "Ecclesiastical History", en «Theodoret, Jerome, Gennadius and Rufinus: Historical Writings», en P. Schaff y H. Wace, eds., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, segunda serie, vol. 3, Oxford, Parker, 1892.

—, *A History of the Monks of Syria*, trad. R. M. Price, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1985. [Hay trad. cast.: *Historias de los monjes de Siria*, Madrid, Trotta, 2008.]

TEODOSIO, *The Theodosian Code and Novels: And the Sirmondian Constitutions*, rad. C. Pharr, en colaboración con T. S. Davidson y M. B. Pharr, Princeton,

Princeton University Press, 1952.

TERTULIANO, *The Address of Q. Sept. Tertullian to Scapula Tertullus, Proconsul of Africa*, trad. D. Dalrymple, Edimburgo, Murray & Cochrane, 1790.

—, *The Apology*, *The Crown* y *Spectacles* en *Christian and Pagan in the Roman Empire: The Witness of Tertullian*, ed. R. Sider, Washington D. C., Catholic University of America Press, 2001.

—, «On Prescription Against Heretics», en *Ante-Nicene Fathers*, vol. III. [Hay trad. cast.: *Prescripciones contra todas las herejías*, Madrid, Ciudad Nueva, 2007.]

—, *The Writings of Q. S. F. Tertullianus*, trad. S. Thelwall y P. Holmes, Edimburgo, T. & T. Clark, 1869-1870.

TITO LIVIO, *The Early History of Rome*, trad. A. de Sélincourt, Londres, Penguin, 2002. [Hay trad. cast.: *Historia de Roma desde su fundación*, 8 vols., Madrid, Gredos, 1990.]

VIRGILIO, «The Aeneid» en *Eclogues, Georgics, Aeneid. Books 1-6*, trad. H. Rushton Fairclough, rev. G. P. Goold, Loeb Classical Library 63, Cambridge, Harvard University Press, 1916. [Hay trad. cast.: *Eneida*, Madrid, Alianza, 2012.]

VITRUVIO, *The Architecture of Marcus Vitruvius Pollio*, trad. J. Gwilt, Londres, Lockwood, 1874. [Hay trad. cast.: *Los diez libros de arquitectura*, Madrid, Alianza, 2011.]

VORÁGINE, SANTIAGO DE LA, *The Golden Legend: Readings on the Saints*, trad. W. Granger Ryan, intr. E. Duffy, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2012. [Hay trad. cast.: *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 2014.]

ZACARÍAS DE MITILENE, *The Life of Severus*, trad. L. Ambjörn, Piscataway, Gorgias Press, 2008.

ZÓSIMO, *The History of Count Zosimus, sometime advocate and chancellor of the Roman Empire*, Londres, J. Davis, 1814. [Hay trad. cast.: *Nueva historia*, Madrid, Gredos, 1992.]

FUENTES SECUNDARIAS

ALDRETE, G. S., *Floods of the Tiber in Ancient Rome*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2007.

ATHANASSIADI, P., «Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius», *Journal of Hellenic Studies*, vol. 113 (1993), pp. 1-29.

ATTWATER, D., *The Penguin Dictionary of Saints*, Harmondsworth, Penguin, 1965.

BAGNALL, R. S., «Models and Evidence in the Study of Religion in Late Roman Egypt», en J. Hahn, S. Emmel y U. Gotter, eds., *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden y Boston, Brill, 2008.

BARNES, T. D., «Pre-Decian Acta Martyrum», *The Journal of Theological Studies*, nueva época, vol. 19, n.º 2 (octubre 1968), pp. 509-531.

—, *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

BEARD, M., *The Roman Triumph*, Cambridge, Belknap Press de Harvard University Press, 2007. [Hay trad. cast.: *El triunfo romano*, Barcelona, Crítica, 2008.]

BEARD, M., J. North y S. Price, *Religions of Rome. Volume 1: A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

—, *Religions of Rome. Volume 2: A Sourcebook*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

BENKO, S., *Pagan Rome and the Early Christians*, Londres, B. T. Batsford, 1984.

BLUMENTHAL, H. J., «529 and Its Sequel: What happened to the Academy», *Byzantion*, vol. 48, n.º 2 (1978), pp. 369-385.

BODEL, J., «Dealing with the Dead: Undertakers, executioners and potter's fields in ancient Rome», en V. M. Hope y E. Marshall, eds., *Death and Disease in the Ancient City*, Londres y Nueva York, Routledge, 2000.

BOWERSOCK, G. W., *Julian the Apostate*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.

—, *Martyrdom and Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

—, «Parabalani: A Terrorist Charity in Late Antiquity», *Anabases*, n.º 12 (2010), pp. 45-54.

BRAKKE, D., *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

—, «From Temple to Cell, from Gods to Demons: Pagan Temples in the Monastic Topography of Fourth-Century Egypt», en J. Hahn, S. Emmel y U. Gotter, eds., *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden y Boston, Brill, 2008.

BROWN, P., *Augustine of Hippo: A Biography*, publicado por primera vez en 1967, edición de University of California Press, 2008. [Hay trad. cast.: *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento, 2001.]

—, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

—, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York y Chichester, Columbia University Press, 1988 (2008, edición 20.º aniversario con nueva introducción). [Hay trad. cast.: *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, Aleph, 1993.]

—, «The Challenge of the Desert», en P. Veyne, ed., *A History of Private Life, Volume 1, From Pagan Rome to Byzantium*, trad. A. Goldhammer, Cambridge y Londres, Belknap Press of Harvard University Press, 1992. [Hay trad. cast.: *Historia de la vida privada 1*, Barcelona, Taurus, 2017.]

—, «Christianization and Religious Conflict», en Cameron, A. y P. Garnsey, eds.,

The Cambridge Ancient History. Volume XIII: The Late Empire AD 337-425, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

—, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1978.

—, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison (WI), University of Wisconsin Press, 1992.

—, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000*, Oxford, Blackwell, 1997. [Hay trad. cast.: *El primer milenio de la cristiandad*, Barcelona, Crítica, 1997.]

BUCKLAND, WILLIAM, *Vindiciae Geologicae, or, The Connexion of Geology with Religion Explained*, Oxford, Oxford University Press, 1820.

BURY, J. B., *History of the Later Roman Empire: From the death of Theodosius I to the death of Justinian*, Nueva York, Dover Publications, reimpresión de la 1.ª ed., 1958.

CAMERON, ALAN, «The Last Days of the Academy of Athens», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 195 (1969), pp. 7-29.

—, *The Last Pagans of Rome*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2011.

—, *Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

CAMERON, AVERIL, «Agathias on the Sassanians», *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 23/24 (1969/1970), pp. 67-183.

—, «Form and Meaning: The Vita Constantini and the Vita Antonii», en T. Hägg y P. Rousseau, eds., *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity,* Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 72-88.

CAMERON, A. y P. GARNSEY, eds., *The Cambridge Ancient History. Volume XIII: The Late Empire AD 337-425*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

CAMERON, A., B. WARD-PERKINS y M. WHITBY, eds., *The Cambridge Ancient History. Volume XIV: Late Antiquity: Empire and Successors, AD 425-600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

CANFORA, L., *The Vanished Library: A Wonder of the Ancient World*, trad. M. Ryle de *La biblioteca scomparsa* (Palermo, Sellerio editore, 1987), Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1990. [Hay trad. cast.: *La biblioteca desparecida*, Gijón, Trea, 1998.]

CARTLEDGE, P., *Ancient Greek Political Thought in Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

CHADWICK, H., *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

—, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford, Clarendon Press, 1966.

—, *The Early Church*, Londres, Hodder & Stoughton, 1968.

—, «Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch, 325», *The Journal of Theological Studies*, nueva época, vol. 9, n.º 2 (octubre 1958), pp. 292-304.

CHITTY, D., *The Desert a City: Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism Under the Christian Empire*, Oxford, Basil Blackwell, 1966. [Hay trad. cast.: *El desierto: una ciudad*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1991.]

CHUVIN, P., *A Chronicle of the Last Pagans*, trad. B. A. Archer de *Chronique des derniers païens*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 1990.

CLARKE, J. R., *Looking at Lovemaking: Constructions of Sexuality in Roman Art, 100 B.C.-A.D. 250*, Berkeley, University of California Press, 1998. [Hay trad. cast.: *Sexo en Roma. 100 a. C.-250 d. C.*, Barcelona, Océano, 2003.]

COHN-HAFT, L., *The Public Physicians of Ancient Greece*, Northampton, Smith College, 1956.

CONSTANTELOS, D. J., «Paganism and the State in the Age of Justinian», *The Catholic Historical Review*, vol. 50, n.º 3 (1964), pp. 372-380.

COPELAND, K. B., «Sinners and Post-Mortem "Baptism" in the Acherusian Lake», en J. Bremmer e I. Czachesz, eds., *The Apocalypse of Peter*, Leuven, Peeters, 2003.

CORKE-WEBSTER, J., «Author and Authority: Literary Representations of Moral Authority in Eusebius of Caesarea's the Martyrs of Palestine», en P. Gemeinhardt y J. Leemans, eds., *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450 AD): History and Discourse, Tradition and Religious Identity*, Berlín y Boston, De Gruyter, 2012, pp. 51-78.

DALRYMPLE, W., *From the Holy Mountain: A Journey in the Shadow of Byzantium*, Londres, HarperCollins, 1997, ed. 2005. [Hay trad. cast.: *Desde el Monte Santo*, Barcelona, RBA, 2008.]

DAVIS, J. B., «Teaching Violence in the Schools of Rhetoric», en H. A. Drake, ed., *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*, Aldershot, Ashgate, 2014, pp. 197-204.

DE HAMEL, C., *Meetings with Remarkable Manuscripts*, Londres, Allen Lane, 2016.

DE STE. CROIX, G. E. M., *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

—, «Why Were the Early Christians Persecuted?», *Past & Present*, n.º 26 (noviembre 1963), pp. 6-38.

—, «Why Were the Early Christians Persecuted? A Rejoinder», *Past & Present*, n.º 27 (abril 1964), pp. 28-33.

DODDS, E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965. [Hay trad. cast.: *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.]

DODWELL, H., «De paucitate martyrum», en *Dissertationes Cyprianae*, Oxford, 1684.

DRAKE, H. A., «The Edict of Milan: Why We Still Need It», en *Serdica Edict (311*

AD): Concepts and Realizations of the Idea of Religious Toleration, Sofía y Tangra, TanNakRa, 2014, pp. 63-78.

—, «Intolerance, Religious Violence, and Political Legitimacy in Late Antiquity», *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 79, n.º 1 (marzo 2011), pp. 193-235.

—, «Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance», *Past & Present*, n.º 153 (noviembre 1996), pp. 3-36.

—, «Suggestions of Date in Constantine's Oration to the Saints», *American Journal of Philology*, vol. 106, n.º 3 (otoño 1985), pp. 335-349.

—, ed., *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*, Aldershot, Ashgate, 2006.

DUNBABIN, K., *The Roman Banquet: Images of Conviviality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

DZIELSKA, M., *Hypatia of Alexandria*, trad. F. Lyra, Cambridge, Harvard University Press, 1995. [Hay trad. cast.: *Hipatia de Alejandría*, Madrid, Siruela, 2006.]

ECO, U., *The Name of the Rose*, trad. W. Weaver de *Il nome della rosa* (1980), Londres, Minerva, 1983. [Hay trad. cast.: *El nombre de la rosa*, Barcelona, Lumen, 2000.]

EDWARDS, C., *Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

—, «Unspeakable Professions: Public Performance and Prostitution in Ancient Rome», en J. P. Hallett y M. B. Skinner, eds., *Roman Sexualities*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

EMMEL, S., «Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt: Rhetoric and Reality», en J. Hahn, S. Emmel y U. Gotter, eds., *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden y Boston, Brill, 2008.

—, U. Gotter y J. Hahn, «From Temple to Church: Analysing a Late Antique Phenomenon of Transformation», en J. Hahn, S. Emmel y U. Gotter, eds., *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden y Boston, Brill, 2008.

ENGBERG, J., «Truth Begs No Favours. Martyr-Literature and Apologetics in Critique and Apologetics: Jews, Christians and Pagans», en D. Brakke, A.-C. Jacobsen y J. Ulrich, eds., *Antiquity*, Frankfurt y Oxford, Peter Lang, 2009.

EVANS, G. R., *The University of Oxford: A New History*, Londres, I. B. Tauris, 2010.

FAGAN, G. G., *Bathing in Public in the Roman World*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999.

FANIN, *The Royal Museum at Naples, Being Some Account of the Erotic Paintings, Bronzes and Statues contained in that famous «Cabinet Secret»*, Londres, impresión privada, 1871.

FISHER, K. y R. LANGLANDS, «The Censorship Myth and the Secret Museum», en

S. Hales y J. Paul, eds., *Pompeii in the Public Imagination from its Rediscovery to Today*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 301-315.

FLEMING, R., «Galen's Imperial Order of Knowledge», en J. König y T. Whitmarsh, eds., *Ordering Knowledge in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 241-277.

FOWDEN, G., «Between Pagans and Christians», *The Journal of Roman Studies*, vol. 78 (1988), pp. 173-182.

—, «Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire AD 320-435», *The Journal of Theological Studies*, nueva época, vol. 29, n.º 1 (abril 1978), pp. 53-78.

—, «Polytheist Religion and Philosophy», en A. Cameron y P. Garnsey, eds., *The Cambridge Ancient History. Volume XIII: The Late Empire, AD 337-425*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

FRANCIS, J. A., *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1995.

FRANKFURTER, D., «Iconoclasm and Christianization in Late Antique Egypt: Christian Treatments of Space and Image», en J. Hahn, S. Emmel y U. Gotter, eds., *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden y Boston, Brill, 2008.

FRANTZ, A., «From Paganism to Christianity in the Temples of Athens», *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 19 (1965).

FREND, W. H. C., *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1952.

—, «The Donatist Church - Forty Years On», en C. Landman y D. P. Whitelaw, eds., *Windows on Origins: Essays on the Early Church*, Pretoria, Universidad de Sudáfrica, 1985, pp. 70-84.

—, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford, Blackwell, 1965.

FRIEDLAND, E. A., «Visualizing Deities in the Roman Near East: Aspects of Athena and Athena-Allat», en Y. Z. Eliav, E. A. Friedland y S. Herbert, eds., *The Sculptural Environment of the Roman Near East: Reflections on culture, ideology, and power*, Leuven, Peeters, 2008.

GADDIS, M., *There is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley, University of California Press, 2005.

GARNSEY, P., *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

—, «Religious Toleration in Classical Antiquity», en W. J. Sheils, ed., *Persecution and Toleration*, Studies in Church History 21, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 1-27.

GASSOWSKA, B., «Maternus Cynegius, Praefectus Praetorio Orientis and the Destruction of the Allat Temple in Palmyra», *Archeologia* 33 (1982), pp. 107-123.

GAWLIKOWSKI, M., «The Statues of the Sanctuary of Allat in Palmyra», en Y. Z. Eliav, E. A. Friedland y S. Herbert, eds., *The Sculptural Environment of the Roman Near East: Reflections on culture, ideology, and power*, Leuven, Peeters, 2008.

GEFFCKEN, J., *The Last Days of Greco-Roman Paganism*, trad. Sabine MacCormack de *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, ed. revisada, Amsterdam y Oxford, North-Holland Publishing, 1978, publicación original Heidelberg, 1929.

GIBBON, E., *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, *with the notes by H. H. Milman*, Londres, Methuen, 1896-1900. [Hay trad. cast.: *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, Madrid, Turner, 2006.]

—, «Memoirs of My Life and Writings», en John Lord Sheffield, ed., *The Miscellaneous Works of Edward Gibbon, Esq., with Memoirs of his Life and Writings, illustrated from his letters, with occasional notes and narrative*, Londres, B. Blake, 1837. [Hay trad. cast.: *Memorias de mi vida*, Barcelona, Alba, 2003.]

—, *A Vindication of Some Passages in the Fifteenth and Sixteenth Chapters of the History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Dublín, W. & H. Whitestone, 1779.

GILL, C., T. WHITMARSH y J. WILKINS, «Introduction», en C. Gill, T. Whitmarsh y J. Wilkins, eds., *Galen and the World of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

GLEASON, M., «Shock and Awe: The Performance Dimension of Galen's Anatomy Demonstrations», en C. Gill, T. Whitmarsh y J. Wilkins, eds., *Galen and the World of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 85-114.

GORDON, R., «Religion in the Roman Empire: The Civic Compromise and its Limits», en M. Beard y J. North, eds., *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World,* Londres, Duckworth, 1990, pp. 235-255.

GRANT, R. M., «Porphyry Among the Early Christians», en W. den Boer *et al.*, eds., *Romanitas et Christianitas*, Amsterdam, North-Holland, 1973, pp. 181-187.

GREENBLATT, S., *The Swerve: How the Renaissance Began*, Londres, Vintage, 2012. [Hay trad. cast.: *El giro: de cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*, Barcelona, Crítica, 2012.]

GRINDLE, G., *The Destruction of Paganism in the Roman Empire from Constantine to Justinian*, Oxford, Blackwell, 1892.

GROSS, C. C., «Galen and the Squealing Pig», *The Neuroscientist*, vol. 4, n.º 3 (1998), pp. 216-221.

GRUBB, J. E., «Constantine and Imperial Legislation on the Family», en J. Harries e I. Wood, eds., *The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, Londres, Duckworth, 1993, pp. 120-142.

HADOT, I. y M. CHASE, «Studies on the Neoplatonist Hierocles», *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 94, parte 1.ª (2004), pp. 99-124.

HAHN, J., «The Conversion of the Cult Statues: The Destruction of the Serapeum 392 AD and the Transformation of Alexandria into the "Christ-loving" City», en J. Hahn, S. Emmel y U. Gotter, eds., *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden y Boston, Brill, 2008.

HALL, E. y R. WYLES, eds., *New Directions in Ancient Pantomime*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

HARRIES, J., «Introduction: The Background to the Code», en J. Harries e I. Wood, eds., *The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, Londres, Duckworth, 1993.

HOPKINS, K., «The Age of Roman Girls at Marriage», *Population Studies*, vol. 18, n.º 3 (marzo 1965), pp. 309-327.

—, «Christian Number and its Implications», *Journal of Early Christian Studies*, vol. 6, n.º 2 (verano 1998), pp. 185-226.

HUNT, D., «Christianising the Roman Empire: The evidence of the code», en J. Harries e I. Wood, eds., *The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, Londres, Duckworth, 1993, pp. 143-158.

JAKAB, A., «The Reception of the Apocalypse of Peter in Ancient Christianity», en J. Bremmer e I. Czachesz, eds., *The Apocalypse of Peter*, Leuven, Peeters, 2003, pp. 174-186.

JENKINS, R. J. H., «The Bronze Athena at Byzantium», *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 67 (1947), pp. 31-33.

JUDGE, E. A., *The First Christians in the Roman World: Augustan and New Testament Essays*, ed. J. R. Harrison, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

KAEGI, W. E., «The Fifth-Century Twilight of Byzantine Paganism», *Classica et Mediaevalia* 27 (1968), pp. 243-275.

KALTSAS, N. E., *Ancient Greek and Roman Sculpture in the National Archaeological Museum, Athens*, trad. D. Hardy, Los Ángeles, Museo J. Paul Getty, 2002.

KARAGEORGHIS, V., *Sculptures from Salamis I*, Nicosia, Departamento de Antigüedades de la República de Chipre, 1964.

KENDRICK, W., *The Secret Museum: Pornography in Modern Culture*, Berkeley, University of California Press, 1996.

KINGSLEY, C., *Hypatia or New Foes with an Old Face*, Londres, Macmillan, 1894. [Hay trad. cast.: *Hipatia de Alejandría*, Barcelona, Edhasa, 2009.]

KITZINGER, E., «The Cult of Images in the Age before Iconoclasm», *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 8 (1954).

KNOX, P. E. y J. C. MCKEOWN, eds., *The Oxford Anthology of Roman Literature*, Nueva York, Oxford University Press, 2013.

KRISTENSEN, T. M., *Making and Breaking the Gods: Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity*, Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity, Aarhus, Aarhus University Press, 2013.

LACARRIÈRE, J., *The God-Possessed*, trad. Roy Monkcom de *Les hommes ivres de dieu* (París, Arthaud, 1961), Londres, George Allen & Unwin, 1963. [Hay trad. cast.: *Los hombres ebrios de Dios*, Barcelona, Aymá, 1964.]

LANE FOX, R., *Augustine: Conversions and Confessions*, Londres, Allen Lane, 2015.

—, *Pagans and Christians*, San Francisco, Harper & Row, 1988.

LAQUEUR, W., *The Changing Face of Antisemitism: From Ancient Times to the Present Day*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

LAYTON, B., «Rules, Patterns, and the Exercise of Power in Shenoute's Monastery: The Problem of World Replacement and Identity Maintenance», *Journal of Early Christian Studies*, vol. 15, n.º 1 (primavera 2007), pp. 45-73.

LO CASCIO, E., «Did the Population of Imperial Rome Reproduce Itself?» en G. R. Storey, ed., *Urbanism in the Preindustrial World: Cross-Cultural Approaches*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2006.

LÖFSTED, E., *Late Latin,* Oslo, Aschehoug, 1959.

MACLEOD, R., «Introduction: Alexandria in History and Myth», en R. MacLeod, ed., *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World*, Londres y Nueva York, I. B. Tauris, 2004, pp. 1-15.

MACMULLEN, R., *Changes in the Roman Empire: Essays in the Ordinary*, Princeton y Londres, Princeton University Press, 1990.

—, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1997.

—, *Christianizing the Roman Empire (AD 100-400)*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1984.

MANGO, C., «Antique Statuary and the Byzantine Beholder», *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 17 (1963).

MATTERN, S. P., *The Prince of Medicine: Galen in the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

MOLLOY, M. E., *Libanius and the Dancers*, Hildesheim y Nueva York, Olms-Weidmann, 1996.

MOSS, C., *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, Nueva York, HarperOne, 2013.

NUTTON, V., «The Chronology of Galen's Early Career», *The Classical Quarterly*, vol. 23, n.º 1 (mayo 1973), pp. 158-171.

PAINE, R. R. y G. R. STOREY, «Epidemics, Age at Death, and Mortality in Ancient Rome», en G. R. Storey, ed., *Urbanism in the Preindustrial World: Cross-Cultural Approaches*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2006.

PALMER, A.-M., *Prudentius on the Martyrs*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

PELLS, R., «Archaeologists discover ancient mosaic with message: "Be cheerful, enjoy your life"», *Independent*, 24 de abril de 2016.

PERRY, E., «Divine Statues in the Works of Libanius of Antioch: The Actual and Rhetorical Desacralization of Pagan Cult Furniture in the Late Fourth Century

CE», en Y. Z. Eliav, E. A. Friedland y S. Herbert, eds., *The Sculptural Environment of the Roman Near East: Reflections on culture, ideology, and power*, Leuven, Peeters, 2008.

PLAISANCE, M., *Florence in the Time of the Medici: Public Celebrations, Politics, and Literature in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, trad. y ed. N. Carew-Reid, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2008.

POLLINI, J., «Christian Destruction and Mutilation of the Parthenon», *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts,* Athenische Abteilung 122 (2007), pp. 207-228.

—, «Gods and Emperors in the East: Images of Power and the Power of Intolerance», en Y. Z. Eliav, E. A. Friedland y S. Herbert, eds., *The Sculptural Environment of the Roman Near East: Reflections on culture, ideology, and power*, Leuven, Peeters, 2008, pp. 165-195.

RATCLIFFE, S., ed., *Little Oxford Dictionary of Quotations*, Oxford, Oxford University Press, 5.ª ed., 2012.

REBILLARD, É., *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*, Ithaca, Cornell University Press, 2012.

REYNOLDS, L. D. y N. G. WILSON, *Scribes and Scholars: A guide to the transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1968, 1974, reimpresión 1978.

RICHLIN, A., *The Garden of Priapus: Sexuality and Aggression in Roman Humour*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

ROHMANN, D., *Christianity, Book-Burning and Censorship in Late Antiquity; Studies in Text Transmission*, Boston, De Gruyter, 2016.

ROUSSELLE, A., *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1988. [Hay trad. cast.: *Porneia: del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona, Edicions 62, 1989.]

ROVELLI, C., *Reality is Not What it Seems: The Journey to Quantum Gravity*, Londres, Allen Lane, 2016.

RUSSELL, N., *Theophilus of Alexandria*, Londres, Routledge, 2007.

SALZMAN, M. R., «Rethinking Pagan-Christian Violence», en H. A. Drake, ed., *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices*, Aldershot, Ashgate, 2014, pp. 265-285.

SARADI, H., «The Christianization of Pagan Temples in the Greek Hagiographical Texts», en J. Hahn, S. Emmel y U. Gotter, eds., *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden y Boston, Brill, 2008.

SAUER, E., *The Archaeology of Religious Hatred in the Roman and Early Medieval World*, Stroud, Tempus, 2003.

SCOBIE, A., «Slums, Sanitation and Mortality in the Roman World», *Klio* 68 (1986), pp. 399-433.

SHAW, B. D., «Bad Boys: Circumcellions and Fictive Violence», en H. A. Drake,

ed., *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices,* Aldershot, Ashgate, 2014, pp. 179-196.

—, «Bandits in the Roman Empire», *Past & Present*, n.º 105 (noviembre 1984), pp. 3-52.

—, *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

SHEAR, T. L., «The Athenian Agora: Excavations of 1971», *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 42, n.º 2 (abril-junio 1973), pp. 121-179.

SHERWIN-WHITE, A. N., «Why Were the Early Christians Persecuted? - An Amendment», *Past & Present*, n.º 27 (abril 1964), pp. 23-27.

SIENKIEWICZ, H., *Quo Vadis: A Narrative of the Time of Nero* (1895), trad. S. F. Conrad, Nueva York, Hippocrene, 1992. [Hay trad. cast.: *Quo Vadis*, Barcelona, Aguilar, 2005.]

SIZGORICH, T., *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009.

SMITH, W., *A Smaller Latin-English Dictionary*, rev. J. F. Lockwood, Londres, John Murray, 1855, 3.ª ed., 7.ª impresión, 1955.

STARK, R., *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton, Princeton University Press, 1996. [Hay trad. cast.: *La expansión del cristianismo: un estudio sociológico*, Madrid, Trotta, 2009.]

STEVENSON, J., ed., *A New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to AD 337*, Londres, SPCK Publishing, 1957, ed. revisada 1987.

STEWART, P., «The Destruction of Statues in Late Antiquity», en R. Miles, ed., *Constructing Identities in Late Antiquity*, Nueva York y Londres, Routledge, 1999, pp. 159-189.

STONEMAN, R., *Palmyra and its Empire: Zenobia's Revolt against Rome*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992.

STRÖMBERG, R., «Damascius: His Personality and Significance», *Eranos* 44 (1946), pp. 175-192.

THURMAN, W. S., «How Justinian I Sought to Handle the Problem of Religious Dissent», *Greek Orthodox Theological Review* 13 (1968), pp. 15-40.

TRAVERSARI, G., «Tetimimo e Colimbetra: Ultime manifestazioni del teatro antico», *Dioniso* 13 (1950), pp. 18-35.

TROMBLEY, F. R., «The Destruction of Pagan Statuary and Christianization (Fourth-Sixth Century CE)», en Y. Z. Eliav, E. A. Friedland y S. Herbert, eds., *The Sculptural Environment of the Roman Near East: Reflections on culture, ideology, and power*, Leuven, Peeters, 2008, pp. 143-164.

TSAFRIR, Y., «The Classical Heritage in Late Antique Palestine: The Fate of Freestanding Sculptures», en Y. Z. Eliav, E. A. Friedland y S. Herbert, eds., *The Sculptural Environment of the Roman Near East: Reflections on culture, ideology, and power*, Leuven, Peeters, 2008, pp. 117-141.

VEYNE, P., «Pleasures and Excesses», en P. Veyne, ed., *A History of Private Life, Volume 1, From Pagan Rome to Byzantium*, trad. A. Goldhammer, Cambridge y Londres, Belknap Press de Harvard University Press, 1992. [Hay trad. cast.: *Historia de la vida privada 1*, Barcelona, Taurus, 2017.]

WALKER, J. T., «The Limits of Late Antiquity: Philosophy between Rome and Iran», *Ancient World*, vol. 33, n.º 1 (2002), pp. 45-69.

WALTERS, J., «Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought», en J. P. Hallett y M. B. Skinner, eds., *Roman Sexualities*, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 29-43.

WALZER, R., *Galen on Jews and Christians*, Oxford, Oxford University Press, 1949.

WARD, J. O., «Alexandria and its Medieval Legacy: The Book, the Monk and the Rose», en R. MacLeod, ed., *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World*, Londres, I. B. Tauris, 2000, reimpresión 2005, pp. 163-179.

WATTS, E. J., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Transformation of the Classical Heritage 41, Berkeley y Londres, University of California Press, 2006.

—, *The Final Pagan Generation*, Transformation of the Classical Heritage 53, Oakland, University of California Press, 2015.

WHITMARSH,T., *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*, Nueva York, Knopf, 2015.

WILKEN, R. L., *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1984, 2.ª ed. revisada, 2003.

—, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and reality in the late 4th century*, Berkeley y Londres, University of California Press, 1983.

WILSON, M. R., *Our Father Abraham: Jewish Roots of the Christian Faith*, Grand Rapids y Dayton, William B. Eerdmans, 1989.

WILSON, N. G., «The Church and Classical Studies in Byzantium», *Antike und Abendland* 16 (1970).

—, *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, Londres, Duckworth, 1975.

WOOD, I. y J. HARRIES, eds., *The Theodosian Code, Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, Londres, Duckworth, 1993.

YEGÜL, F. K., *Baths and Bathing in Classical Antiquity*, Cambridge, MIT Press, 1992.

AGRADECIMIENTOS

Hay muchas personas a las que dar las gracias. A mi agente, Patrick, por ser estupendo. A mi editor, Goerge Morley, no solo por sus brillantes sugerencias editoriales sino también por hacerme reír.

Guardo una profunda deuda de gratitud con todos los académicos que han respondido a mis preguntas, ampliado mis horizontes y señalado amablemente mis errores. Doy las gracias en particular a Tim Whitmarsh, un hombre para el que se podría haber inventado la expresión «entusiasmo juvenil». También a David Brakke, que no solo es un experto mundial en demonios y otras formas perversas, sino un lector muy atento. Dirk Rohmann fue de una ayuda y amabilidad infinitas; no solo escribió el libro sobre la destrucción cristiana de los libros, también leyó secciones del mío con atención y paciencia. Inmensas gracias también a John Pollini, que ha escrito con tanta lucidez sobre la destrucción cristiana del mundo antiguo y sobre la renuencia de la academia a abordarla.

Me han ayudado muchas más personas. Estoy agradecida con James Corke-Webster por su compendioso conocimiento sobre los mártires (y sus excelentes escritos sobre ellos); con Matthew Nicholls, que se conoce las calles de la antigua Roma como la palma de la mano y ha creado un modelo virtual para demostrarlo. Muchas gracias a Glen Bowersock por los comentarios sobre Hipatia y por contarme una de las anécdotas sobre matemáticos más divertidas que he oído

jamás. Eberhard Sauer fue de enorme ayuda en lo relacionado con la destrucción de estatuas. Muchísimas gracias a Stephen Emmel no solo por sus brillantes escritos sobre Shenute, sino por revisar mis textos sobre él con un ojo de águila. Muchas gracias también a Gill Evans, de Cambridge, que fue muy revelador acerca de la historia de Oxford y Cambridge. También estoy agradecida a Edward Watts, no solo por ser un académico lúcidamente legible, sino también un lector cercano y útil. Hay muchos más a quienes debo dar las gracias, en particular a Rebecca Flemming, Elise Friedland, Hal Drake, Troels Myrup Kristensen y Phil Booth. Vuestra ayuda ha sido más generosa y útil de lo que puedo expresar. Cualquier error es mío.

Más allá de la academia, estoy agradecida con la Jerwood Foundation y la Royal Society of Literature, cuyo generoso premio Jerwood me permitió disponer de tiempo para escribir este libro. Estoy más agradecida de lo que puedo expresar a mi familia y a mis amigos. A Erica y a Tom Gatti, por inspirarme para ponerme a trabajar; a Zarah, por permitirme hacerlo de verdad. A Mima y Anne, por ser siempre excelentes. A Anne y Dave, por ayudarme más de lo soy capaz de expresar. A Dana, por lo mismo. A mis padres que, a pesar de su pasado, nunca fueron dogmáticos. A mi madre en particular, que siempre respondió a mis preguntas. A mi padre, que siempre es optimista y nunca duda. A Peter, que es incesantemente entusiasta. A F. y a W.

Y por último, gracias, Tom. Por descifrar mi caligrafía y, como suele decirse, por todo lo demás.

CRÉDITOS DE LAS ILUSTRACIONES

Arco del Triunfo, antigua Palmira, siglo I-II d.C., © De Agostini Picture Library / C. Sappa / Bridgeman Images.

Estatua de Atenea (Atenea-Alat, como era conocida en Palmira), siglo II d.C., © akg-images / Gerard Degeorge.

Fresco del *Triunfo de la religión cristiana*, de Tommaso Laureti, en la Sala de Constantino de las Estancias de Rafael, *c.*1585, Musei Vaticani, Ciudad del Vaticano / © Stefano Baldini / Bridgeman Images.

Pintura de «Las tentaciones de san Antonio», del *Retablo de Isenheim* de Matthias Grünewald, *c.* 1512-1516, © Musèe Unterlinden, Colmar, Francia / Bridgeman Images.

«Belial y los demonios», perteneciente al *Proceso de Belial de J. de Therano*, de Antonius Ruttel de Parmenchingen, 1450, sobre vitela, © Bibliothèque de l'École des Beaux-Arts, París, Francia / Bridgeman Images.

Estela funeraria de Licinia Amias, Roma, principios del siglo III d.C., autor desconocido, © Marie-Lan Nguyen / Wikimedia Commons.

«Alegoría de los pecados capitales», de Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, París, 1463, © París, BnF, Departamento de manuscritos, Francés 50, fol. 25.

Busto de Epicuro en piedra (341-270 a.C.), © Musei Capitolini, Roma, Italia / Bridgeman Images.

Busto del poeta filosófico romano Lucrecio (96?-55 a.C.), © Granger / Bridgeman Images.

El emperador Constantino y el Concilio de Nicea, y la quema de los libros arrianos, manuscrito italiano, siglo IX d.C., © James Steakleym / Wikimedia Commons.

Fresco de *La resurrección de Lázaro*, catacumbas de Via Latina, Roma, siglo IV d.C., © Catacumbas de la Via Latina, Roma, Italia / Bridgeman Images.

Pintura el *Triunfo de la fe - Mártires cristianos en la época de Nerón, 65 d.C.*, de Eugene Romain Thirion, (1839-1910), colección privada / © Bonhams, Londres, RU / Bridgeman Images.

Cabeza colosal del emperador Constantino I el Grande en piedra, siglo IV d.C, © Pinacoteca Capitolina, Palazzo dei Conservatori, Roma, Italia / Index /

Bridgeman Images.

El emperador Teodosio I en el Concilio de Constantinopla, manuscrito en latín, Turquía, siglo IX, © De Agostini Picture Library / A. Dagli Orti / Bridgeman Images.

Templo de Artemisa en Éfeso, grabado, escuela inglesa, siglo XIX, colección privada / © Look and Learn / Bridgeman Images.

Hestia, Dione y Afrodita, procedentes del frontón este del Partenón, © Marie-Lan Nguyen / Wikimedia Commons.

Grupo de figuras que quedan en pie de la parte izquierda del frontón oriental del Partenón, exhibidas como parte de los mármoles de Elgin, © Andrew Dunn / Wikimedia Commons.

Busto de basanita verde de Germánico César, romano, Egipto, © The Trustees of the British Museum.

Santa Apolonia destruye un ídolo pagano, de Giovanni d'Alemagna, *c.* 1442-1445, © Daderot / Wikimedia Commons.

Estatua de culto de Augusto divinizado en el museo de Éfeso en Selçuk, Turquía, © QuartierLatin1968 / Wikimedia Commons.

Teófilo de Alejandría en el Serapeo, papiro Golenischev, siglo V, © desconocido / Wikimedia Commons.

Capilla bizantina en un anfiteatro romano, Durrës, Albania, © Julian Chichester / Bridgeman Images.

Pintura de *Hipatia*, de Charles William Mitchell, 1885, Laing Art Gallery, Newcastle-upon-Tyne, RU / © Tyne & Wear Archives & Museums / Bridgeman Images.

El palimpsesto de Arquímedes, *c.* siglo X-XIII, colección privada / © Christie's Images / Bridgeman Images.

Debate teológico entre cristianos católicos y nestorianos, en Acre, 1290 d.C., © History / Bridgeman Images.

Fresco de *Sátiro y ménade* en Pompeya, siglo I a.C., colección privada / © Index / Bridgeman Images.

Fresco de *Príapo* de la Casa de los Vettii, *c.* 50-79 d.C., © Pompeya, Italia / Bridgeman Images.

Infierno, escuela portuguesa, siglo XVI, © Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa, Portugal / Bridgeman Images.

Pintura de *Juan Crisóstomo*, iglesia Panagia tis Asinou, Nikitari, Chipre, © De Agostini Picture Library /A. Dagli Orti / Bridgeman Images.

Mujeres romanas juegan con una pelota en uno de los llamados Mosaicos de los Bikinis en la villa romana del Casale, siglo IV d.C., © History / Bridgeman Images.

Bajorrelieve de *Simeón Estilita sentado en su columna*, siglos V o VI d.C., © Werner

Forman Archive / BridgemanImages.

Pintura al seco de *San Shenute*, iglesia del Monasterio rojo, Egipto, *c*. siglo VII d.C., © desconocido / Wikimedia Commons.

Mosaico del emperador Justiniano I, escuela bizantina, *c*. 547 d.C., © San Vitale, Rávena, Italia / Bridgeman Images.

ÍNDICE ALFABÉTICO

NOTAS

PRÓLOGO. UN INICIO

[1] Canto de peregrinos coptos, citado en Kristensen (2013), p. 85.

INTRODUCCIÓN. UN FINAL

[2] Athanassiadi (1993), p. 4; Marino de Neápolis, *Life of Proclus*, 26.

[3] *PH*, p. 124. [Siempre que ha sido posible, he recurrido a traducciones ya existentes del griego y el latín para las citas de autores en esas lenguas. En los casos en que no existieran o fueran de difícil acceso, o su sentido hiciera imposible seguir el hilo de la argumentación original en inglés, he traducido directamente de esta lengua. *(N. del T.)*]

[4] *Ibid.*, p. 117C; Olimpiodoro, *Commentary on the First Alcibiades*, citado en Cameron (1969), p. 15.

[5] C. Th., 16.4.4.2, fechado el 16 de junio de 388 d.C.

[6] *AGT*.

[7] *PH*, p. 119.

[8] *Ibid.*, p. 42.

[9] Páladas, 10.90 y 10.82.

[10] Los criterios precisos para establecer el triunfo variaban; la estipulación de miles de muertos fue, durante un tiempo, uno de ellos. Decidir cuándo se había logrado el triunfo solía ser más un arte que una ciencia. Véase Beard (2007).

[11] Greenblatt (2011), pp. 43-44.

[12] Para el paganismo como locura, enfermedad, etc., véase C. Th., 16.10.1-21 y C. Just., 1.11.10.

[13] Agustín, Sermón 24.6, citado en MacMullen (1984), p. 95.

[14] *AGT*.

[15] Agustín, Sermón 279.4, citado en Shaw (2011), p. 682.

[16] Eusebio, *The History of the Church from Christ to Constantine*, 10.9.7.

[17] Johnson, 15 de abril de 1778, citado en MacMullen (1997), p. 169 n.º 37, a quien se debe este párrafo.

EL EJÉRCITO INVISIBLE

[18] Chitty (1977) lo llama pocilga, aunque puede que esto no sea estrictamente preciso; la fuente griega dice que se trasladó «justo fuera de su casa», presumiblemente a algún tipo de construcción simple allí ubicada. Sin embargo, la idea de una pocilga refleja bien la idea de simplicidad, incluso de miseria, que sin duda resultaba apropiada.

[19] Clemente, *The Instructor*, 3.5.

[20] Mateo 19:21.

[21] Agustín, *Confessions*, VIII.7-8.

[22] Atanasio, *Life of Antony*, 5.

[23] *Ibidem*, 5-6.

[24] *Ibidem*, 24.

[25] Cipriano de Cartago, *On the Mortality*, 14.

[26] Dodds (1965), pp. 133-134.

[27] Páladas, *Palatine Anthology*, 10.72, citado en Dodds (1965), p. 11.

EL CAMPO DE BATALLA DE LOS DEMONIOS

[28] Agustín, *Confessions*, 8.17.

[29] Marcos 5:9.

[30] Agustín, *City of God*, 4.27.

[31] Orígenes, *Homilies on Joshua*, 15.5.

[32] Tertuliano, *Apology*, 22.8.

[33] *Ibidem*, 22.4.

[34] Evagrio, *Praktikos*, 12; Evagrio, *Eight Spirits*, 13-14, citado en Brakke (2006), pp. 65-66.

[35] *Idem*, *Talking Back*, 1.22.

[36] *Ibidem*, mujeres desnudas, 2.15; monjes, 2.24; fuego, 2.63, 2.23; caminar, 2.25.

[37] Juan Mosco, *The Spiritual Meadow*, 160.

[38] Evagrio, *Talking Back*, 4.25.

[39] Tertuliano, *Apology*, 22.4.

[40] Agustín, *Exposition on Psalm*, 94.

[41] Tertuliano, *Apology*, 22.6.

[42] *Ibidem*, 22.10.

[43] Agustín, Carta 46 de Publicola.

[44] *Idem*, Carta 47.

[45] Tertuliano, *Apology*, 27.3.

[46] Minucio Félix, *The «Octavius»*, XXVII.

[47] Para una discusión sobre la dificultad de evaluar la cristianización de los individuos en oposición a la de su clero véase Rebillard (2012), en especial el capítulo 3, «Being Christian in the Age of Augustine».

[48] Agustín, Homilía 34 sobre Juan 8:12, citada en MacMullen (1997), p. 121, a quien se debe este párrafo.

[49] Para una discusión sobre la moneda y la visión, véase H. A. Drake (2014), p. 71.

[50] Encíclica del papa León XIII, *On the Nature of Human Liberty*, 6.

[51] Agustín, en Dolbeau (1996), p. 266.

[52] Deuteronomio 12:3.

LA SABIDURÍA ES NECEDAD

[53] *OAP*, VIII.8.

[54] Galeno, *On Diagnosing and Curing the Affections and Errors of the Soul*, citado en Mattern (2013), p. 64 (3, 5.70K).

[55] Estas observaciones y, de hecho, este párrafo se deben a Gross (1998), *passim*.

[56] *OAP*, VIII.4; *OAP*, VIII.5; y *OAP*, VIII.4.

[57] *Ibidem*, VII.16.

[58] Galeno, *De Pulsuum Differentiis*, iii, 3, citado en R. Walzer (1949), p. 14.

[59] *Ibidem*, ii, 4, citado en R. Walzer (1949), p. 14.

[60] Galeno, *On Hippocrates' Anatomy*, citado en R. Walzer (1949), p. 11.

[61] *CC*, I.32.

[62] *Ibidem*, VI.60; *CC*, V.14.

[63] Gibbon, *Decline and Fall*, capítulo 38, vol. IV, p. 163.

[64] *Ibidem*, capítulo 15, vol. II, p. 38.

[65] Gibbon (1796), p. 97.

[66] C. Th., 16.4.1, 386.

[67] Gibbon, *Decline and Fall*, capítulo 15, vol. II, p. 39.

[68] *CC*, I.39.

[69] *Ibidem*, VI.32.

[70] *CC*, VI.49.

[71] *Ibidem*, V.14.

[72] *Ibidem*, VI.37.

[73] *Ibidem*, VII.18.

[74] *Ibidem*, IV.7.

[75] *Ibidem*, VI.78.

[76] *Ibidem*, IV.3.

[77] *Ibidem*, II.70.

[78] *Ibidem*, II.55.

[79] *Ibidem*, II.60.

[80] *Ibidem*, II.16.

[81] *Ibidem*, III.62-64.

[82] *Ibidem*, VI.60-61.

[83] *ONT*, 1.419-421.

[84] Minucio Félix, *The «Octavius»*, V.

[85] *ONT*, 5.855-877.

[86] Minucio Félix, *The «Octavius»*, V.

[87] *ONT*, 1.150.

[88] Plutarco, *On Superstition*, 2.

[89] *ONT*, 1.151-154.

[90] *Ibidem*, 1.146.

[91] El origen de los males, *Homilies on First Corinthians (Argument)*, «Homily 7 on First Corinthians, 9», Juan Crisóstomo. Para este y otros puntos, véase el excelente y original libro de Dirk Rohmann, *Christianity, Book-Burning and Censorship in Late Antiquity*, al que este párrafo y el siguiente deben mucho. Es sorprendente —e indicativo de dónde han estado las simpatías en las últimas décadas— que el libro de Rohmann sea el primero en tratar este tema en profundidad.

[92] Rovelli (2016), p. 19.

[93] Este párrafo está en deuda con Greenblatt (2011), pp. 11-14. Su maravilloso libro *The Swerve: How the Renaissance Began* cuenta esta historia a la perfección.

[94] *CC*, III.44.

[95] *Ibidem*, III.55.

[96] *Ibidem*, I.9.

[97] Orígenes, *Homilies on Genesis*, 9.2.

[98] Agustín, Sermón 198, citado en Brown (1967), p. 458.

[99] Ovidio, *Metamorphoses*, 1.1-362.

[100] Génesis 1:1-6:7.

[101] *CC*, IV.41.

[102] William Buckland (1820), p. 24.

[103] *CC*, I.50.

[104] *Ibidem*, II.58.

[105] Luciano, *Passing of Peregrinus*, 33.

[106] *Ibidem*, 37.

[107] *Ibidem*, 33.

[108] *Ibidem*, 34.

[109] *Ibidem*, 1.

[110] *Ibidem*, 41.

[111] *Ibidem*, 40.

[112] *Suda*, según Loukianos, citado en Whitmarsh (2015), p. 221.

[113] Citado en Whitmarsh (2015), p. 221, a quien se debe este párrafo.

[114] *CC*, II.32.

[115] *Ibidem*, I.68.

[116] Observación debida a Wilken (1984), pp. 98-99.

[117] Justino Mártir, *Apology*, 1.26.

[118] *Ibidem*, 1.26.

[119] Luciano, *Life of Demonax*, 27.

[120] Cicerón, *On the Nature of the Gods*, 2.7.

[121] Plinio, *Natural History*, 2.14.

[122] *Ibidem*, 2.18, «*deus est mortali iuvare mortalem*»; estupenda traducción de Whitmarsh (2015), p. 220. Para una excelente discusión sobre el ateísmo antiguo véase *Battling the Gods*, de Whitmarsh.

[123] Suetonio, *The Twelve Caesars: Vespasian*, 23.

[124] *The Acts of the Christian Martyrs*, 3; véase Wilken (1984), p. 62ff para una discusión.

[125] Tito Livio, *The Early History of Rome*, 5.16.11, citado en Frend (1965), p. 105.

[126] Cicerón, *On the Nature of the Gods*, 2.7.

[127] Minucio Félix, *The «Octavius»*, VIII.

[128] *CC*, V.34.

[129] *Ibidem*, IV.70.

[130] *Ibidem*, V.34.

[131] *Ibidem*, V.34.

[132] Garnsey (1984), p. 17.

[133] Agustín, Carta 104.2.7.

[134] Porfirio, citado en Augustín, Carta 102.30.

[135] Eusebio, *Preparation for the Gospel*, 1.3.1, citado en Wilken (2003), p. 161.

[136] Porfirio, citado en Augustín, Carta 102.8, ed. Schaff.

[137] *Another Epistle of Constantine*, en Socrates, *Ecclesiastical History*, 1.9.

[138] Hoffmann (1987), p. 29.

[139] Agustín, Carta 93.I.2.

[140] Agustín, Carta 93.II.4.

[141] *CC*, V.34.

«SOBRE EL PEQUEÑO NÚMERO DE MÁRTIRES»

[142] *HC*, 2.25.

[143] Suetonio, *The Twelve Caesars: Nero*, 6.1.

[144] *Ibidem*, 28.2.

[145] *Ibidem*, 29.

[146] Plinio, *Natural History*, 36.108 (posiblemente exagerando).

[147] Juvenal, Sátira 3, 193-196.

[148] *Ibidem*, 200-202.

[149] Suetonio, *The Twelve Caesars: Nero*, 38.

[150] *Ibidem*, 31.2.

[151] Tácito, *Annals*, 15.44.

[152] Suetonio, *The Twelve Caesars: Claudius*, 25.4. Véase Frend (1965) para la posibilidad de que ese «Cresto» no fuese Cristo, sino otra persona con un nombre parecido.

[153] Tácito, *Annals*, 15.44.

[154] *Ibidem*, 15.44.

[155] *Ibidem*, 15.44.

[156] *The Golden Legend*, vol. III, *The Life of St Alban and Amphiabel*.

[157] *HC*, 8.9.

[158] Tertuliano, *Apology*, 50.

[159] Basilio, Carta 164.1.

[160] Esta observación se debe a Lane Fox (1986), p. 419.

[161] De *First of Martyrs, Thou Whose Name* y *The Son of God Goes Forth to War*. Con frecuencia, estos himnos eran, de forma directa o indirecta, traducciones de versiones latinas que se remontaban siglos.

[162] Sienkiewicz (1895), «Epílogo».

[163] *Quo Vadis*, Metro-Goldwyn-Mayer (1951).

[164] Hopkins, «Christian Number and Its Implications», p. 4.

[165] Orígenes, *Exhortation*, 16. Estoy en deuda con James Corke-Webster por llamar mi atención sobre esto.

[166] Gregorio Nacianceno, *First Invective Against Julian*, *Oration*, 4.58.

[167] *ACM*, «The Martyrdom of Saints Marian and James», 14.8.

[168] Prudencio, *Crowns of Martyrdom*, V.111-116; véase una muy interesante discusión en J. Corke-Webster (2012).

[169] *Acts of Paul*, II.18.

[170] Prudencio, *Crowns of Martyrdom*, X.710ff.

[171] *CC*, III.8.

[172] H. Dodwell (1684).

[173] Gibbon, *Decline and Fall*, capítulo 16, vol. II, p. 138.

[174] De Ste. Croix (2006), p. 42.

ESTOS HOMBRES TRASTORNADOS

[175] Este párrafo se debe a Wilken (1984), quien descubrió el drama de ese momento.

[176] Plinio el Joven, Carta 10.17a y b.

[177] *Idem,* «Mi queridísimo», Carta 10.20; enfermedad, Carta 10.18; misión especial, Carta 10.18.

[178] *Idem*, Carta 10.42.

[179] *Idem*, Carta 10.32.

[180] Prudencio, *Crowns of Martyrdom*, III.90; Justino Mártir, *Apology*, 1.V.

[181] Véanse *HC*, «Martirio de Policarpo», 1.17, y «Los mártires de Lyon y Viena», 5.1; *ACM*, «Carta de las Iglesias de Viena y Lyon», 5.7, y «Actas de Carpo, Papilo y Agatónica», 2.4.

[182] Plinio el Joven, Carta 10.98.

[183] Digesto de Justiniano, 1.18.13.

[184] *HC*, 5.1.

[185] Plinio el Joven, Carta 8.8.

[186] Tertuliano, *To Scapula*.

[187] *Idem*, *The Address of Q. Sept. Tertullian to Scapula Tertullus*.

[188] Atanasio, *Life of Antony*, 46-47.

[189] Pseudo-Jerónimo, *Indiculus de Haeresibus*, 33, citado en Drake (2011), p. 182.

[190] Agustín, Carta 88.8.

[191] Agustín, *Liber de Haeresibus*, 69.3, citado en Shaw en Drake, ed. (2006), pp. 183-184.

[192] Ambrosio, *Letters to his Sister*, 60.

[193] Agustín, Carta 185.12.

[194] Filastrio, citado en Shaw en Drake, ed. (2006), pp. 181-183; comportamiento «orgiástico»: Agustín, *Letter to Catholics of the Donatist Sect*, 19.50; Agustín, *Against the Letter of Parmenianus*, 2.9.19, ambos mencionados en Shaw (2011), p. 660ff.

[195] Cipriano, *On the Unity of the Church*, 1.20.

[196] Prudencio, *Crowns of Martyrdom*, VI.36.

[197] *ACM*, «Martirio de san Ireneo, obispo de Sirmio», 23.2ff.

[198] Prudencio, *Crowns of Martyrdom*, III.104ff.

[199] *ACM*, «Martirio de san Conón», 13.4.

[200] *Ibidem*, recensión C, «Martirio de Justino y sus compañeros», 4.1-4.

[201] *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices* (1973), «S. Coluto», pp. 148-149.

[202] *ACM*, «Martirio del veterano Julio», 19.2.

[203] Prudentius, *Crowns of Martyrdom*, III.122-125.

[204] *ACM*, «Martirio de san Conón», 13.4.

[205] *Ibidem*, «Martirio del veterano Julio», 19.2.

[206] Frend (1965), p. 413.

[207] *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices* (1973), «S. Coluto», pp. 148-149.

[208] *ACM*, «Martirio de san Conón», 13.5.2.

[209] *Ibidem*, «Martirio del veterano Julio», 19.2.

[210] Plinio el Joven, Carta 10.96.

[211] *ACM*, «El martirio de san Conón», 13.4.

[212] *Ibidem*, «Martirio del veterano Julio», 19.2.

[213] Marco Aurelio, *Meditations*, 11.3.

[214] Luciano, *Passing of Peregrinus*, 13.

[215] Véase Wilken (1984), p. 23, a quien deben mucho estos párrafos.

[216] *HC*, 5.1.20.

[217] Plinio el Joven, Carta 10.97.

[218] De Ste. Croix (1963), pp. 6-7; Lane Fox (1986), p. 423ff.

[219] El estatus o incluso la existencia de estas se discute. Watts (2015), p. 46ff ofrece una discusión muy interesante sobre esto.

[220] *LC*, 2.45.

[221] C. Th., 16.10.6, fechado el 20 de febrero del 356.

[222] *Ibidem*, 16.10.22, fechado el 9 de abril del 423; véase también la discusión en Geffcken (1906), p. 224.

EL EDIFICIO MÁS GLORIOSO DEL MUNDO

[223] Amiano Marcelino, *The Later Roman Empire*, 22.16.12.

[224] *Expositio Totius Mundi et Gentium*, 34, J. Rougé, ed., citado en Hahn (2008), p. 335.

[225] Amiano Marcelino, *The Later Roman Empire*, 22.16.12.

[226] Russell (2007), p. 69.

[227] Rufino, *Church History*, 11.23.

[228] *Ibidem*.

[229] Eunapio, *Lives of the Philosophers*, 472.

[230] *Ibidem*.

[231] Canfora (1987), p. 192.

[232] Gibbon, *Decline and Fall*, capítulo 28, vol. IV, p. 201.

[233] Páladas, *The Greek Anthology*, IX.501.

DESPRECIAR LOS TEMPLOS

[234] Esta es la versión de la *Vida de Constantino* de Eusebio, que, según este, le contó el propio Constantino. Era, observó Eusebio, un relato «al que no sería fácil dar crédito, si fuera quizá otro el que lo contara» (*LC*, 1.26ff). De todos modos, a los historiadores posteriores les ha resultado difícil darle crédito. El otro relato, de Lactancio (*Sobre la muerte de los perseguidores*, 44.3ff), es ligeramente diferente. En él, a Constantino se le decía en un sueño que marcase el signo celestial de Dios en los escudos de su ejército, y así lo hizo, en la forma del crismón; como recogió Lactancio, «puso la marca de Cristo en los escudos».

[235] Edicto de Milán, 313 d.C., procedente de Lactancio, *On the Deaths of the Persecutors*, 48.2-12, citado en Stevenson (1987), pp. 284-285.

[236] *HC*, 10.9.7.

[237] *Ibidem*, 10.9.6.

[238] Zósimo (1814), Libro 2, 51.

[239] Eusebio, *Oration in Praise of Constantine*, 5.6.

[240] *HC*, 10.6.3.

[241] Egeria, peregrina española, citado en el excelente Brown (1997), p. 38, a quien se debe este párrafo.

[242] *LC*, 2.56; *EH*, 2.5; *LC*, 3.53.2.

[243] *EH*, II.5

[244] Deuteronomio 12:2-3, discutido en Watts (2015), pp. 46-47.

[245] *LC*, 3.54.6.

[246] *EH*, II.5.

[247] *LC*, 3.54-57.

[248] *Ibidem*, 3.54.

[249] *EH*, II.5.

[250] Juliano, citado en Frend (1965), p. 160.

[251] *EH*, II.5.

[252] Véase el excelente «Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance», de H. A. Drake (1996) para una discusión fascinante sobre este punto.

[253] Fírmico Materno, *The Error of the Pagan Religions*, 29.1-3.

[254] Marino, *Life of Proclus*, 30.

[255] Páladas, *The Greek Anthology*, IX.528.

[256] Esta versión de «Los Siete Durmientes» está tomada de Santiago de la Vorágine, *The Golden Legend*.

[257] Gibbon, *Decline and Fall*, capítulo 15, vol. II, p. 55.

[258] Grindle (1892), p. 16.

[259] Dodds (1965), pp. 132-133; Geffcken (1920), pp. 25-34.

[260] Lacarrière (1961), p. 87.

[261] Geffcken (1920), p. vii.

[262] De Hamel (2016), p. 19.

[263] Stevenson (1987), véase el capítulo 24, titulado «Constantine and the End of Persecution, 310-313», p. 282ff.

[264] Para las cifras véanse Stark (1996), Kaegi (1968) y Hopkins (verano 1998).

[265] G. R. Evans (2010), pp. 270-271.

[266] Wilken (1984), p. 25.

[267] Si bien todavía hoy quedan sombras del paganismo. Cuando en la década de 1970 el académico John Pollini excavaba en Turquía el yacimiento grecorromano de Afrodisias, escaló el Baba-Dagh («padre montaña»), la montaña más alta de esa parte de Turquía. Cerca de la cumbre, su guía turco y él se encontraron con algunos pastores, quienes, según Pollini, «llevaban ovejas para sacrificar, no a Alá, sino al dios local de la montaña, el *genius loci*». A la manera antigua, también ataban filetes alrededor de palos colocados en una pila de rocas. Quedaban las sombras; el sistema religioso en sí había desaparecido.

[268] Pollini (2007), p. 212ff.

[269] Trombley (2008), p. 152; Kaltsas (2002), p. 510.

[270] Se trata del brillante *Making and Breaking the Gods: Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity* (2013) de Troels Myrup Kristensen.

[271] *HC*, 10.4.16.

[272] Fírmico Materno, *The Error of the Pagan Religions*, 28.1-29.1.

[273] Éxodo 20:4-5; véase también Deuteronomio 12:2-3.

[274] *HC*, 10.5.1-14; véase discusión en Garnsey (1984).

[275] *LC*, 2.44-45; véase una excelente discusión sobre estas leyes en Watts (2015), pp. 46-47.

[276] Sobre los sacrificios, C. Th., 16.10.7 y 11; pena de muerte, *Ibidem*, 16.10.6.

[277] Locura, C. Th., 10.6.7; completamente erradicadas, *Ibidem*, 16.10.3; pecado, *Ibidem*, 16.10.4; espada vengadora, *Ibidem*, 16.10.4.

[278] *EH*, V.15.

[279] Libanio, Oración 30.8-9.

[280] *Ibidem* 30.44-45.

[281] *Ibidem* 30.43.

[282] *Ibidem* 30.8.

[283] *Ibidem* 30.8.

[284] C. Th., 16.10.11-12.

[285] *Ibidem*, 16.10.16 fechado en 399.

[286] *Constitutiones Sirmondianae*, 12, citada en Fowden (1978), p. 56; véase Beard *et al.*, (1998), p. 375, para la dificultad de saber por qué las leyes se repetían.

[287] Teodoreto, *Ecclesiastical History*, V.21.

[288] Observación debida a Hahn (2008), *passim*.

[289] Sulpicio Severo, *Life of St. Martin*, 14.1-7.

[290] *Life and Times of Saint Benedict of Nursia*, pp. 133-136, citado en Kristensen (2013), pp. 86-87, a quien se debe este capítulo.

[291] *On the Priesthood*, 5.1: PG 48: 673, citado en Brown (2008), p. 318, a quien se debe esta observación.

[292] Teodoreto, *Ecclesiastical History*, V.29.

[293] Agustín, Carta 47, Schaff, ed.

[294] Agustín, Sermón 24.6, citado en MacMullen (1984), p. 95, a quien se debe este párrafo.

[295] Agustín, Sermón 24.5, citado en Shaw (2011), pp. 230-231, a quien también se debe este párrafo.

[296] Zacarías de Mitilene, *The Life of Severus*, 33.

[297] Jacob de Batnes; Eusebio, *Triennial Oration*, citado en Stewart (1999), pp. 177-179.

[298] En Kristensen (2013), p. 85.

[299] *Avodah Zarah* 4:5, citado en Trombley (2008), pp. 156-157.

[300] Teodoreto, *Treatment of Greek Diseases*, 3.79, en Kristensen (2013), p. 224.

[301] C. Th., XV.1.36, fechado el 1 de noviembre de 397.

[302] Chuvin (1990), p. 79.

[303] Jacob de Batnes, en Stewart (1999), p. 177, a quien se deben estos párrafos.

[304] Teodoreto, *Ecclesiastical History*, V.21, ed. Schaff.

[305] Agustín, *Expositions on the Psalms*, 98.2 y 98.14, citado en Shaw (2011), p. 234.

[306] Concilio de Elvira, canon 60, véase Stewart (1999), p. 173; Gaddis (2005), p. 176, para una discusión.

[307] Marco el Diácono, *The Life of Porphyry*, 61.

[308] *Acts of John*, 37-43.

[309] Teodoreto, *Ecclesiastical History*, V.21.

[310] *Ibidem*.

[311] Sulpicio Severo, *Life of St. Martin*, XIV.1-2.

[312] Attwater (1965), pp. 233-234.

[313] Pollini (2007), pp. 212-213.

[314] Brown (1997), p. 49.

[315] Marco el Diácono, *Life of Porphyry*, 61-62.

[316] Teodoreto, *Ecclesiastical History*, V.21.

[317] Libanio, Oración 30.28-29.

[318] Sobre la discutida cuestión de si esto era verdadera tolerancia religiosa, véase Garnsey (1984).

[319] Temistio, Discurso 5.68b-c.

[320] Agustín, *City of God*, 18.54.

[321] Sulpicio Severo, *Life of St. Martin*, 14-15.

[322] Para una discusión completa sobre la piedra de la base, la probable composición de la cruz que posiblemente estuviera sobre ella y la cuestión de si antes hubo allí una estatua de Artemisa, véase Kristensen (2013), pp. 9-13.

[323] Libanio, Oración 18.23.

[324] Cifras de sacerdotes, Harnack (1924) II.833-835; de iglesias, Optatus II.4,

citado en Beard *et al.* (1998), p. 376; números de Kaegi (1968), p. 249.

[325] Isidoro de Pelusio, Ep 1.270 PG LXXVIII.344A, citado en Brown, en *The Cambridge Ancient History. Volume XIII: The Late Empire AD 337-425*, Cameron, Garnsey, eds. (1997), p. 634.

[326] Símaco, *Memorandum* 3.8-10 en Lee (2000), p. 115ff; véase Cameron (2011), p. 37, sobre la moderación de Símaco como «pagano».

[327] Deuteronomio 12:2-3; véase también Pollini (2008), p. 186, y Shaw (2011), p. 229, para el hecho de que hacerlo no era incorrecto sino parte de un «proceso benéfico».

[328] MacMullen (1997), p. 14.

[329] Cirilo de Jerusalén, *Mystagogic Catecheses* 1.4-8, citado en Tsafrir (2008), p. 122.

[330] C. Th., 16.10.19.2.

[331] Símaco, *Memorandum* 3.10.

LOS TEMERARIOS

[332] Esta traducción supone que la ortografía correcta era «parabolano» y que, más tarde, a medida que pasaban los años, se cambió a «parabalano».

[333] Procopio, *History of the Wars*, II.xxii.

[334] Sobre la asunción de riesgos para hacer buenas obras, véase: Bowersock (2010), pp. 17-22; sobre la falta de educación: Dzielska (1995), p. 96.

[335] Bowersock (2010), p. 15, quien está de acuerdo con Philipsborn (1950), p. 18.

[336] Cifra: Dzielska (1995), p. 96.

[337] Véase Brown (1992), p. 103, a quien se deben este párrafo y el siguiente; Ignacio de Antioquía a Policarpo, 6, citado en Hopkins (1998), p. 9; véase Amiano Marcelino, *The Later Roman Empire*, 27.3.12 para la descripción de la «"alarmante" violencia»: «y se enfrentaron entre sí con gran violencia, haciendo que también sus partidarios se enfrentaran, llegando a causar heridos y muertos»; para la admisión, véase Ambrosio, *Epistles*, 40.6.

[338] Bowersock (2010), p. 11; C. Th., 16.2.42, fechado el 29 de septiembre de 416.

[339] En marzo, según Sócrates el Escolástico, *Ecclesiastical History*, VII.15.

[340] Brillante, Sinesio de Cirene, *Dion* 9, citado en Dzielska (1995), p. 48, a quien se debe esta sección sobre Hipatia; la pintura es de Charles William Mitchell (1885); citas de Kingsley (1894), p. 12.

[341] Belleza y virginidad, *PH*, 43; manto y virginidad, Dzielska (1995), p. 103;

cita de *PH*, 43 A-C.

[342] En Canfora (1987), p. 20.

[343] Variedad, Epifanio de Salamina, *De Mensuris et Ponderibus*; traducción, tratado bizantino citado en Canfora (1987), p. 24.

[344] Este párrafo se debe al maravilloso ensayo de Ward «Alexandria and its Medieval Legacy: The Book, the Monk and the Rose», en *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World*, MacLeod, ed., (2000), pp. 170-171.

[345] Comida y vida, MacLeod, ed., (2000), p. 4; zoo, MacLeod, ed., (2000), p. 42; Timón, citado en MacLeod, ed., (2000), p. 62.

[346] Vitruvio, *The Architecture of Marcus Vitruvius Pollio*, libro IX.9-11.

[347] Las cifras precisas existen gracias a un registro de cuatro siglos realizado en cinco distritos de la ciudad, véase Hahn (2008), pp. 336-337.

[348] Rufino, *Historia eclesiástica* 11.29; Hahn (2008), p. 356, para esto como acto de cristianización.

[349] Dzielska (1995), pp. 82-83.

[350] Sócrates el Escolástico, *Ecclesiastical History*, VII.15.

[351] Visitas, *PH*, 43; amistad de Orestes, Sócrates el Escolástico, *Ecclesiastical History*, VII.15.

[352] Distancia, Sócrates el Escolástico, *Ecclesiastical History*, VII.15; naciones, Dzielska (1995), p. 44; luminosa, Sinesio de Cirene, *Dion* 9, en Dzielska (1995), p. 48.

[353] Caballo y vida rural, Cartas de Sinesio de Cirene 133, 149 y 248 citadas en Dzielska (1995).

[354] *PH*, 43.

[355] *Letter of Aristeas*, 9-33.

[356] Juan Crisóstomo, *Discourses Against Judaizing Christians*, 1.3.1.

[357] Nazis: Laqueur (2006), p. 48; discurso: Juan Crisóstomo, *Discourses Against Judaizing Christians*, 1.3.1; presencia de parabalanos: Dzielska (1995), p. 96; final de los disturbios: Juan de Nikiu, *Chronicle*, LXXXIV.87.

[358] Sócrates el Escolástico, *Ecclesiastical History*, VII.13.

[359] *Ibidem*, VII.14.

[360] *Ibidem*, VII.14.

[361] Dzielska (1995), p. 87; Sócrates el Escolástico, *Ecclesiastical History*, VII.14–15.

[362] Juan de Nikiu, *Chronicle*, LXXXIV.87.

[363] Interponiéndose entre Orestes y Cirilo, Sócrates el Escolástico, *Ecclesiastical History*, VII.15, que niega estos rumores; sobre la participación de los parabalanos en la difusión de estos, Dzielska (1995), p. 96; «hombres salvajes», *PH*, 43 E; Juan de Nikiu, *Chronicle*, LXXXIV.87.

[364] Juan de Nikiu, *Chronicle*, LXXXIV.100.

[365] *Ibidem*.

[366] El relato del ataque varía; según Sócrates el Escolástico, el más fiable, la asesinaron con «baldosas», presumiblemente desollada por los afilados bordes de los fragmentos de la cerámica. Según Juan de Nikiu (*Chronicle*, LXXXIV.87), la arrastraron por las calles hasta que murió; según Damascio (fr. 43), le arrancaron los ojos; según Hesiquio, citado en Dzielska (1995), p. 93, su cuerpo fue esparcido por la ciudad.

BEBER DE LA COPA DE LOS DEMONIOS

[367] Umberto Eco (1980), p. 36.

[368] Ancianos, Deferrari y McGuire (1934), p. 365.

[369] Basilio, *Address to Young Men on Reading Greek Literature*.

[370] Afrodita, *Odyssey*, Libro 8.256ff; Sófocles, *Oedipus the King*, 906-910; Dido, *Aeneid*, IV.129ff.

[371] Basilio, *Address*, IV.

[372] Jerónimo, Carta 22.29.

[373] Catulo, 16.

[374] Marcial, *Epigrams*, 1.90.

[375] Ovidio, *Amores*, 1.5.

[376] Basilio, *Address*, IV.

[377] *Ibidem*.

[378] Marco Aurelio, *Meditations*, 6.13.

[379] Basilio, *Address*, IV.

[380] *Ibidem*.

[381] Tertuliano, *Apology*, 14.2.

[382] *Ibidem*.

[383] Basilio, *Address*, IV.

[384] Gente temerosa de Dios: Tertuliano, *Apology*, 14.6; deshonrados: Tertulliano, *Apology*, 15.3.

[385] Diógenes Laercio, 6.2.59.

[386] *Ibidem*, 6.2.45.

[387] *Ibidem*, 6.1.4. Para una introducción muy interesante al ateísmo antiguo, véase *Battling the Gods* (2015), de Tim Whitmarsh.

[388] Basilio, *Address*, IV.

[389] Estas observaciones se deben a Rohmann (2016), pp. 127 y 60-61.

[390] Wilson (1975), pp. 7-9 y 13-14.

[391] Deferrari (1934), pp. 371-372.

[392] *Ibidem*, p. 370.

[393] Padelford (1902), p. 33.

[394] Véase, por ejemplo, la edición de 1875 de los *Epigramas* de Marcial de la Bohn's Classical Library, el Epigrama IX, xxvii, «A Cresto», es un buen ejemplo; comienza así (para suerte de quien sepa italiano): «O Chresto, quantunque porti i testicoli spelati, ed una mentola simile al collo d'un Avotojo [...]» y continúa de manera similar.

[395] Cornish (1904), p. 19.

[396] Catulo, 16, trad. Whigham.

[397] Esta observación se debe a Kendrick (1996), p. 43. Richlin, finalmente, la traduce correctamente en 1983: «Os daré por culo y me la mamaréis».

[398] Crisóstomo, Homilía XV.10, *Concerning the Statues*.

[399] *Ibidem* XV.10-12, *Concerning the Statues*.

[400] Índice en Crisóstomo, ed. Parker (1842), p. 373.

[401] Shaw (2001), p. 4.

[402] Crisóstomo, *Discourses Against Judaizing Christians*, 1.4.1.

[403] Protágoras, citado y traducido en Denyer, ed. (2008), p. 101.

[404] Anatema citado en N. G. Wilson (1970), p. 71.

[405] Corintios I, 3:19.

[406] *The Little Labyrinth*, citado en Eusebio, *The History of the Church from Christ to Constantine*, 5.28.13-15.

[407] *Life of Antony*, 1.1.

[408] Agustín, *Confessions*, VIII.7-8.

[409] Tertuliano, *On the Prescription of Heretics*, VII.

[410] Agustín, *City of God*, 2.13.

[411] *Idem*, *Confessions*, I.18.28-29.

[412] Catulo, 84.

[413] Agustín, *On Christian Doctrine*, 2.13.

[414] Portero, Agustín, citado en Brown (1967), p. 458; muros, Agustín, *Expositions of the Psalms*, 54.13, citado en Shaw (2011), p. 204.

[415] Jerónimo, Carta 22.30.

[416] *Ibidem*.

[417] Aunque con anterioridad estaba claramente allí, en una forma simple, en el Evangelio según Juan. Pero luego, comienza a desarrollarse más.

[418] Justino Mártir, *Apology*, I.46.

[419] *CC*, IV.38.

[420] *The Little Labyrinth*, citado en *HC*, 5.28.15.

[421] Knox y McKeown (2013), p. 7.

[422] Amiano Marcelino, *The Later Roman Empire*, 14.6.18.

[423] C. Th., 16.4.2.

[424] Cartledge (2009), p. 125.

[425] Según la opinión de académicos modernos, tuvo éxito. A juicio de A. H. M. Jones, incluso excede a Tácito en su «amplitud de miras e imparcialidad de juicio» (citado en Wallace-Hadrill (1986); Amiano Marcelino, *The Later Roman Empire*, 30.8.

[426] *HC*, 8.2ff.

[427] Dzielska (1995), p. 100.

[428] Campaña de encubrimiento, Dzielska (1995), p. 100; para una crítica, véase Sócrates el Escolástico, *Ecclesiastical History*, VII.15: «seguramente nada puede estar más lejos del espíritu del cristianismo que permitir las masacres, peleas y transacciones de ese tipo»; destruyó los últimos restos, Nikiu, *Chronicle*, LXXXIV.103.

[429] Chadwick (1958), *passim*. Este párrafo se debe al siempre excelente MacMullen, en especial MacMullen (1984), p. 6 y MacMullen (1997), pp. 3-4.

PURIFICAR EL ERROR DE LOS DEMONIOS

[430] Zacarías de Mitilene, *The Life of Severus*, 37-38.

[431] *Rules of Rabbula*, can. 50, citado en Rohmann (2016), p. 115.

[432] Leipoldt (1908), 13.32.1-3, citado en Rohmann (2016), p. 135.

[433] Pietro Bernardo, citado en Plaisance (2008), pp. 65-67.

[434] Agustín, *City of God*, 18.37.

[435] Agustín, *City of God*, 18.41; citado en Rohmann (2016), p. 114.

[436] Crisóstomo, *Homily on First Corinthians*; véase Rohmann (2016), capítulo 4, para una excelente discusión en profundidad sobre las actitudes cristianas hacia la filosofía materialista, al cual este párrafo y los siguientes deben mucho.

[437] *The Apostolic Constitutions*, 1.6.1-2, citado en Rohmann (2016), p. 114.

[438] *PH*, 80, 85, 86.

[439] *Ibidem*, 63.

[440] Gibbon, *Decline and Fall*, vol. IV, capítulo 40, p. 265.

[441] Zacarías de Mitilene, *The Life of Severus*, 64-69.

[442] *The Life of Simeon Stylites the Younger*, 161, citado en Rohmann (2016), p. 104.

[443] Zacarías de Mitilene, *The Life of Severus*, 59-62.

[444] Amiano Marcelino, *The Later Roman Empire*, 29.1.23.

[445] *Ibidem*, 29.1.35.

[446] *Ibidem*, 29.2.4.

[447] *Ibidem*, 29.1.41.

[448] *Ibidem*, 29.1.4-29.2.1.

[449] Observación y traducción debida a Rohmann (2016), p. 247.

[450] Juan Crisóstomo, *Homily 89 in the Acts of the Apostles* (PG, 60, 274-2755), citado en Chuvin (1990), p. 52.

[451] Jerónimo, Carta 70.2.

[452] Reynolds y Wilson (1968), p. 70.

[453] N. G. Wilson (1968), p. 72.

[454] *Idem* (1970), p. 72.

[455] Véase *Idem* (1975), p. 10.

[456] Citado en *Idem* (1970), p. 72.

[457] Rohmann (2016), p. 19, y discusión principal pp. 290-294.

[458] Reynolds y Wilson (1968), p. 76, a quienes este párrafo y el siguiente deben mucho.

[459] *Ibidem*, pp. 75-76.

[460] Crisóstomo, *Homily 2 on the Gospel of John*, citado en Rohmann (2016), p. 201, a quien estos párrafos deben mucho.

[461] Crisóstomo, *Eiusdem in illud, si qua in Christo*, citado en Rohmann (2016), p. 203.

[462] Teodoreto, *Treatment of Greek Diseases*, 5.64-66, citado en Rohmann (2016), p. 120.

[463] Agustín, Carta 118.3.21, citada en Rohmann (2016), p. 171.

[464] Gerstinger (1948) y Bardon (1952-1956), citado en Rohmann (2016), p. 8.

[465] La estimación es de Fuhrmann (2005), p. 17, citado, de nuevo, en Rohmann (2016), p. 8.

CARPE DIEM

[466] Virgilio, *Aeneid*, 1.279.

[467] Páladas, 10.82. Aquí, cuando Páladas escribe «griegos» quiere decir adoradores de los antiguos dioses.

[468] De las frases que abren el polémico capítulo 15 de *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1896-1900). No todos estaban tan impresionados. Como dijo el duque de Gloucester: «¡Otro maldito libro, grueso y cuadrado! ¡Siempre

garabatos, garabatos, garabatos! ¡Eh! ¿Señor Gibbon?».

[469] Cipriano, *Discourses Against Judaizing Christians*, 56.

[470] Justino Mártir, *Apology*, I.xii.

[471] Minucio Félix, *The «Octavius»*, X.

[472] Plinio, *Natural History*, 2.IV.

[473] «Martirio de Montano y Lucio», en *ACM*, 15.11.

[474] Véase Hopkins (1998), *passim*, para una discusión sobre estas cifras y sus implicaciones.

[475] Citado en Judge (2008), p. 6.

[476] *Ibidem*.

[477] Richlin (1983), p. 146.

[478] Kendrick (1997), p. 7, a quien se deben estos párrafos.

[479] Sanager, *History of Prostitution*, citado en Kendrick (1997), pp. 25-26.

[480] Citado en Fisher y Langlands (2011).

[481] Fanin (1871), p. vii y portada.

[482] Winckelmann, citado en Fisher y Langlands (2011), p. 309.

[483] Véase Fisher y Langlands (2011), p. 306ff.

[484] Fanin (1871), p. xvii.

[485] Winckelmann (1771), citado en Fisher y Langlands (2011), p. 309.

[486] Fecha de Fisher y Langlands (2011), p. 310.

[487] Fanin (1871), p. xviii.

[488] Veyne (1992), p. 202.

[489] Suetonio, *The Twelve Caesars: Julius Caesar* 1.49.

[490] Ovidio, *Amores*, 1.5.

[491] Ovidio, *Tristia*, 2.207.

[492] Epicteto, *Enchiridion*, 33.8, citado en Brown (2008).

[493] Galeno, *On Affected Parts*, 6.5; Rousselle (1988).

[494] Ovidio, *Amores*, 1.13, 1-3.

[495] Macrobio, *Saturnalia*, 2.5.9.

[496] Rachael Pells, «Archaeologists discover ancient mosaic with message: "Be cheerful, enjoy your life"», *Independent*, 24 de abril de 2016.

[497] Horacio, *Odes*, I.9. La habitual traducción «aprovecha el momento» no captura la esencia del latín. *Carpo* es una acción mucho más delicada; es lo que se hace con una flor o una fruta, recogerla, saborearla.

[498] Ovidio, *The Art of Love*, 1.1ff.

[499] *Idem*, *Metamorphoses*, 15.871-879.

[500] *Idem*, *The Art of Love*, 3.779ff.

[501] Romanos 1:24; como siempre, Brown (2008), p. 7ff, es brillante y esta sección debe mucho a sus observaciones.

[502] *Ibidem* 1:26-27.
[503] I Corintios 6:9.
[504] Romanos 7:24.
[505] Clemente, *The Instructor*, 2.1.
[506] *Ibidem*, 1.8.
[507] *Ibidem*, 3.9.
[508] *Ibidem*, 2.1.
[509] *Ibidem*, 2.1.
[510] *Ibidem*, 2.2.
[511] Crisóstomo, *The Homilies: On the Statues*, XV.4.
[512] *Ibidem*, XV.4.
[513] Ovidio, *The Art of Love*, 1.229ff.
[514] *Ibidem*, 3.764ff.
[515] *Ibidem*, 1.518ff.
[516] *Ibidem*, 1.523-524.
[517] *Ibidem*, 3.133ff.
[518] *Ibidem*, 3.193.
[519] *Ibidem*, 3.199ff.
[520] Clemente, *The Instructor*: pelo rizado, etc., 2.11; sandalias, 2.12; maquillaje, 3.2.
[521] *Ibidem*, copas, 2.3; sábanas, 2.3.
[522] *Ibidem*, joyas, 2.13; tejidos, 2.11.
[523] *Ibidem*, 3.3.
[524] Jerónimo, Carta 14.10.

AQUELLOS QUE ABANDONEN EL CAMINO DE DIOS

[525] MacMullen (1990), p. 150, «La única literatura sádica que conozco en el mundo antiguo es la visión cristiana del Purgatorio».
[526] *Apocalypse of Peter*, 22, 28.
[527] *Ibidem*, 24.
[528] *Ibidem*, 30.
[529] *Ibidem*, 26.
[530] Libanio, *Oration*, 11.218.
[531] *Ibidem*, 64.116, citado en Hall y Wyles, eds. (2008), p. 397.
[532] Plinio el Joven, Carta 9.17.

[533] Agustín, *City of God*, 1.32-33.

[534] Sider (2001), p. 99 n.º 67.

[535] Tertuliano, *Spectacles*, 10.12; Tertuliano, *Spectacles*, 10.5.

[536] Crisóstomo, *Against the Games and Theatres*.

[537] Severo de Antioquía, citado en Sizgorich (2009), p. 116.

[538] Crisóstomo, *Against the Games and Theatres*.

[539] *Idem*, *Homilies on Matthew*, 7.7.

[540] Jacob de Batnes, citado en Sizgorich (2009), pp. 116-117, a quien se deben estos párrafos.

[541] Arnobio, *Adversus Gentes*, 42.

[542] Ovidio, *The Art of Love*, 1.135ff.

[543] Crisóstomo, *Against the Games and Theatres*.

[544] Marcial, *Epigrams*, 2.42.

[545] Citado en Veyne (1992), p. 183.

[546] Séneca, Epístola 56.

[547] Marcial, *Epigrams*, 6.93.

[548] Crisóstomo, *The Homilies: On the Statues*, XVII.9.

[549] Tertuliano, *Spectacles*, 8.9.

[550] *Ibidem*, 18.3.

[551] Clemente, *The Instructor*, III.V.

[552] Jerónimo, Carta 14.10.

[553] Malalas, 18.18.

[554] Véase MacMullen (1990), p. 142ff, a quien este párrafo y otros le deben mucho, para una discusión muy interesante sobre esta cuestión general.

[555] Tertuliano, *Spectacles*, 30.3ff.

BORRAR LA TIRANÍA DE LA ALEGRÍA

[556] Crisóstomo, *Homily 14 on I Timothy v.8*.

[557] *Life of Antony*, 14.

[558] Bedjan, *The Life of Simeon Stylites*, 154.

[559] Maillet, *Description de l'Egypte* (1735), citado en Lacarrière (1961), trad. Monkcom (1963).

[560] *AP*, Zacarías, 1.

[561] *Ibidem*, Euprepio, 4.

[562] *A Smaller Latin–English Dictionary*, Smith (1955).

[563] Manual retórico de Teón, el sofista, citado en Wilken (1983), p. 99, a quien se debe este párrafo.

[564] Libanio, *Oration*, 2.32; Libanio, *Oration*, 30.48.

[565] Libanio, *Oration*, 2.32.

[566] *Ibidem*, 30.11.

[567] Citado en Lacarrière (1961), p. 92, a quien este párrafo debe mucho.

[568] *AP*, Antonio, 10.

[569] *AP*, Dióscoro, 1.

[570] Jerónimo sobre Hilarión, citado en Lacarrière (1961), p. 142.

[571] Evagrio citado en Brakke (2006), p. 58.

[572] Esta observación se debe a Brown (2008), p. 220.

[573] *AP*, Isaac, presbítero de las celdas, 7.

[574] *AP*, Apolo, 2.

[575] *AP*, Evagrio, 1.

[576] Palladio, *Lausiac History*, 26.2-4, citado en Brakke (2006), p. 140.

[577] *AP*, Evagrio, 4.

[578] *Ibidem*, Juan el Enano, 9.

[579] *Ibidem*, Teófilo el arzobispo, 1.

[580] *Ibidem*, Gelasio, 6.

[581] Crisóstomo, *Against the Games and Theatres*.

[582] *Idem*, *Homilies on Genesis*, 6.6, citado en Chadwick (2001), p. 486.

[583] Constantino, *Oration to the Saints*, 11; para la autenticidad y su contrario véase Drake (1985), p. 335ff.

[584] Lactancio, *On the Deaths of the Persecutors*, 48.3; C. Th., 16.10.6; véase también C. Th., 16.10.7.

[585] C. Th., 16.10.19.3 y C. Th. 16.10.20.4.

[586] Crisóstomo, *Demonstration Against the Pagans That Christ Is God* 11, citado en Rohmann (2016), p. 192.

[587] Crisóstomo, citado en Sizgorich (2009), p. 40; la vigilancia de Crisóstomo de los límites de la vida cristiana se discute de manera brillante en Sizgorich (2009), capítulo I, a quien se deben estos párrafos.

[588] Crisóstomo, *Discourses Against Judaizing Christians*, 8.5.2-4, citado en Sizgorich (2009), p. 40.

[589] *Idem*, *Against the Games and Theatres*.

[590] *Idem*, *Discourses Against Judaizing Christians*, 7.6.8.

[591] Agustín, *City of God*, 19.17.

[592] Juan Crisóstomo descrito en *EH*, VIII.4, citado junto con el anterior en Gaddis (2005), p. 192, a quien estos párrafos deben mucho.

[593] Layton (2007), p. 62.

[594] Eunapio, *Lives of the Sophists*, 423.

[595] Teodosio, citado en Ambrosio, Epístola 41.27.

[596] Shenute, *Let Our Eyes*, 1.5.

[597] *Ibidem*, 1.6.

[598] *Ibidem*, 1.2.

[599] *Ibidem*, 1.4.

[600] Bagnall, en Emmel *et al.*, eds., (2008), p. 31. Bagnall señala que esto podría haber sido una declaración de tendencias arrianas o similar.

[601] Shenute, *Let Our Eyes*, 1-2.4.

[602] *Ibidem*, 2.1-4.

[603] *Ibidem*,1.3-2.12.

[604] Shenute, *Open Letter to a Pagan Notable* (1961), en Gaddis (2005), p. 1.

[605] Layton (2007), *passim*, a quien esta sección debe mucho.

[606] Layton (2007), p. 60.

[607] Esta observación y estos párrafos están en deuda con el excelente Layton (2007), *passim*.

[608] Riqueza: Layton (2007), p. 60; afeitado: pp. 60, 62; deseo: p. 47; pepino: p. 51; leyes sexuales: p. 63; lavado: p. 50; deseo: p. 69; sentarse: p. 62.

[609] Jeremías 23:24.

[610] Layton (2007), p. 47 n.º 4.

[611] Este párrafo debe mucho a las excelentes observaciones de Lacarrière (1961), p. 131ff.

[612] Relato en *In the Night*, de Shenute, descrito en el magnífico Brakke (2006), pp. 3-4; 115-116; contado de nuevo en Besa, *Life of Shenoute*, 73.

[613] Agustín, Carta 93.II.4.

[614] *Idem*, Carta 93.II.5.

[615] *Idem*, Carta 185.2.

[616] Juan Crisóstomo, *The Homilies: On the Statues*, 1.32; Aphrarat escribe sobre Números 25, citado en Gaddis (2005), p. 182.

[617] Este párrafo debe mucho a Thurman (1968), pp. 19-20.

[618] *On Buildings*, 1.1, citado en Thurman (1968), p. 17.

[619] Para castigos, véase *Apocalypse of Peter*, 22-24; para el verdadero significado de «pies», véase Czachesz en Bremmer (2003), p. 109; sobre la pertinencia, Gaddis (2005), pp. 127-128, a quien se debe este párrafo.

[620] Agustín, *A Summary of the Conference with the Donatists* 3.II.22, citado en Shaw (2011), p. 684, a quien este y los siguientes párrafos deben mucho.

[621] Agustín, *Tract in Ioh*, 5.12 (CCL 36:47), citado en Shaw (2011), p. 698.

[622] Estoy en deuda con las siempre brillantes observaciones de Shaw (2011), p. 674; véase Agustín, *Against the Letter of Parmenianus*, 1.10.16.

[623] *HC*, 5.1.20.

[624] Gaddis (2005), p. 216.

[625] Libanio, *Oration*, 45.26, «For the Prisoners», citado en Gaddis, a quien estos párrafos deben mucho.

[626] Gregorio Nacianceno, *Oration*, 43.57.

[627] Libanio, *Oration*, 30.25-26.

[628] Lucas 14:23 KJV.

[629] Agustín, Carta 104.2.7.

[630] Jerónimo, Carta 109.2.

[631] Crisóstomo, *Against the Games and Theatres*.

[632] Agustín, Sermón 279.4, citado en Shaw (2011), p. 682: «*Ubi terror, ibi salus. Qui faciebat contra nomen, patiatur pro nomine. O saevitia misericors!*»

[633] Esta observación está en deuda con el brillante ensayo de H. A. Drake (1996), pp. 3-6.

UN TIEMPO DE TIRANÍA Y CRISIS

[634] El manuscrito del Código Justiniano está corrompido en este punto, lo que hace difícil fecharlo con precisión; el año 529 d.C. es la fecha generalmente aceptada. Existen dos leyes relevantes; aquí me centro en la segunda.

[635] Para el entusiasmo de Damascio por ella, véase *PH*, 106A.

[636] Zacarías de Mitilene, *The Life of Severus*, 26-33; *PH*, 53.

[637] Zacarías de Mitilene, *The Life of Severus*, 30.

[638] *PH*, p. 119.

[639] Damascio, *Life of Isidore*, Fr. 36, 62, Zintzen, citado en Hadot (2004), p. 2.

[640] *PH*, p. 124.

[641] Athanassiadi (1993), p. 4; Marino de Neápolis, *Life of Proclus*, 10 y 26.

[642] Simplicio, epílogo en el comentario sobre *Enchiridion*, citado en Cameron (1969), p. 14.

[643] Isidoro, citado en *PH*, p. 150.

[644] *PH*, p. 145.

[645] Agatías, *Histories*, 2.30.2.

[646] Según Cameron (1969), p. 22.

[647] Strömberg (1946), pp. 176-177.

[648] C. Th., 16.10.22, de abril del 423.

[649] Geffcken (1978), p. 228.

[650] *Cf.* C. Just. 1.1.8.35; 1.1.8; 1.1.8.35; 1.1.8.25.

[651] C. Just. 1.11.10.

[652] *Ibidem* 1.11.10 y 1.11.10.4.

[653] *Ibidem* 1.11.10. 1-7.

[654] *Ibidem* 1.11.10.2.

[655] Gibbon, *Decline and Fall*, vol. IV, capítulo 40, p. 265.

[656] Athanassiadi (1999), pp. 342-347.

[657] Shear (1973), p. 162.

[658] *PH*, p. 43A-C.

[659] *Ibidem* p. 85A.

[660] Cameron (1969), p. 17.

[661] Athanassiadi (1993), p. 21.

[662] *PH*, p. 36; Olimpiodoro. *Commentary on the First Alcibiades*, citado en Cameron (1969), p. 15.

[663] Marino de Neápolis, *Life of Proclus*, 30.

[664] Buitres, Marino de Neápolis, *Life of Proclus*, 15; *PH*, p. 117C; «el tirano» está en Olimpiodoro, *Commentary on the First Alcibiades*, citado en Cameron (1969), p. 15.

[665] *PH*, p. 45.

[666] Platón más peligroso, Chadwick (1966), p. 11ff; Cameron (1969), p. 9; véase también N. G. Wilson (1970), p. 71.

[667] *PH*, p. 63B.

[668] Focio, *The Bibliotheca*, 130.7-12, citado en Watts.

[669] C. Just. 1.11.10.2.

[670] Cameron (1969), p. 18, a cuyas observaciones deben mucho estos párrafos; Cameron (2016), p. 222.

[671] Simplicio, en Cameron (1969), p. 21.

[672] *PH*, p. 158.

[673] *Ibidem*, p. 146.

[674] *Ibidem*, p. 119C y 121.

[675] Homero, *The Iliad*, 1.2-5.

[676] Agatías, *Histories*, 2.28-2.31.2.

[677] *Ibidem*, 30-31.2.

[678] Agatías, *Histories*, 2.31.2-4.

[679] Cameron (1969-1970), p. 176.

[680] Al Mas'udi, *Les prairies d'or*, pp. ii 741, 278, citado en Athanassiadi (1993), p. 28.

[681] Athanassiadi (1999), título de la Lámina III.

NOTAS EXPLICATIVAS

(1) En Palmira, la diosa había quedado asociada con la diosa local Alat, para convertirse en Atenea-Alat.

(2) El estatus de lo que siempre se llamó el Edicto de Milán es, y ha sido durante el pasado siglo, objeto de intenso debate académico. Ahora, muchos sostienen que se ha exagerado su importancia y que, de hecho, no era más que una carta. El académico H. A. Drake argumenta convincentemente que, carta o no, no fue ni mucho menos insignificante.

(3) El término «empírico», en el contexto de Galeno, es conflictivo. En la época, existía una escuela médica que era conocida como los «empíricos». Galeno, naturalmente, los odiaba (pues odiaba a todo el mundo). Además, Galeno no era un empírico perfecto en el sentido moderno del término. Su metodología dejaba mucho que desear; por ejemplo, no usaba un grupo de control para sus experimentos. Con todo, Galeno estaba más cerca del ideal empírico de observación y experimentación que la mayor parte de sus contemporáneos y, sin duda, de sus sucesores. Por todo esto, he utilizado el término empírico (con precaución).

(4) Los libros aprobados por la Iglesia católica recibían un sello o marca con la palabra *imprimatur*, «que se imprima». Hasta los años cincuenta del siglo XX, quienes fueron educados en escuelas católicas en Reino Unido vieron en las bibliotecas libros con esa señal.

(5) Este nombre es similar a la palabra griega que se refiere a la virginidad, *parthenos*, con lo que se insinúa —o quizá se hace burla— que Jesús no nació de una virgen sino de un hombre cuyo nombre se parecía a la palabra «virgen». Esta historia tentaría a los humoristas —e irritaría a los cristianos— durante siglos. En la película de 1979 *La vida de Brian*, el padre de Brian, a cuyo hijo se tiene por un mesías, resulta ser un centurión romano llamado Traviesus Maximus. La película se prohibió en varios países. Más tarde, se promocionaría en Suecia como «Tan divertida que la han prohibido en Noruega».

(6) Donde, como recordarían los píos historiadores cristianos con un regocijo no muy cristiano, pasó sus últimos años siendo utilizado por el rey Sapor como escalón real para montar su caballo.

(7) No era la primera vez que Plinio había estado a punto de faltar a una cita con

la historia. La mañana del 24 de agosto del 79 d.C. había estado hospedándose en la villa de la familia de su tío en la bahía de Nápoles, cuando se percataron de una extraña nube que salía de las montañas del otro lado de la rada. El tío de Plinio decidió salir a investigar y le preguntó a su sobrino si quería ir con él. El joven Plinio declinó, dándole la pobre excusa de que tenía deberes que hacer: «Respondí que prefería seguir con mis estudios». De modo que Plinio el Viejo partió sin él declarando que «la fortuna favorece a los valientes». Pero a él no lo favoreció. En menos de veinticuatro horas estaba muerto. La decisión de Plinio el Joven fue sin duda juiciosa, pero difícilmente le legó una reputación de heroísmo.

(8) Este complicado nombre probablemente procediera de su forma de vivir; trabajaban en granjas y tenían la costumbre de andar «alrededor» (*circum*) de las bodegas (*cella*) de las granjas.

(9) Es mejor no intentar ser muy preciso con las fechas de *La leyenda dorada*; 362 años es la cantidad de tiempo que dice que durmieron; 120 años sería un lapso más aproximado al tiempo que en realidad transcurrió entre los dos emperadores mencionados, cuyos imperios tuvieron lugar al principio y el final del sueño de los siete hombres.

(10) La pregunta de si los romanos eran «tolerantes» es una cuestión controvertida. Se puede argumentar que no lo fueron, puesto que la verdadera tolerancia implica, en primer lugar, estar en desacuerdo con lo que hace alguien y, aun así, permitir que lo haga de todos modos. La postura de Voltaire sobre la libertad de expresión —«Estoy en desacuerdo con lo que dices pero defenderé hasta la muerte tu derecho a decirlo»— es un ejemplo perfecto de esa verdadera tolerancia. Por lo tanto, se sostiene que, si bien los romanos fueron infinitamente más tolerantes con otras religiones que los cristianos, no mostraron, según este criterio, una verdadera «tolerancia»; simplemente no se les ocurrió ser intolerantes. Sin embargo, decir que lo que importa es la intención y no el hecho parece una manera anacrónica y cristiana, incluso agustiniana, de considerar la tolerancia romana.

(11) En 2017, en Londres, un folleto de los testigos de Jehová mostraba una cautela similar. Bajo el título de «¡Intrigado por lo sobrenatural!», esta publicación se preguntaba si las películas y los libros sobre brujas, magos y vampiros eran simplemente una diversión inofensiva. Citando al Deuteronomio («No sea hallado en ti […] practicante de adivinaciones, ni agorero, ni sortílego, ni hechicero [porque] es abominación a Jehová cualquiera que hace estas cosas»), el escrito concluía que no lo eran, antes de contar la historia de Michael. Michael era un adolescente que en el pasado había sido un entusiasta lector de novelas de fantasía y que luego empezó a leer libros sobre magia y rituales satánicos. Sin embargo, después de estudiar la Biblia en profundidad, Michael se dio cuenta de su error. «Hice una lista de todo aquello que tenía vínculos con el espiritismo y me deshice de ello —dice—. Aprendí una lección importante.»

(12) El Waugh católico despreciaría más tarde *Retorno a Brideshead* (1945), declarando que fue escrito en «un período sombrío de privación presente y

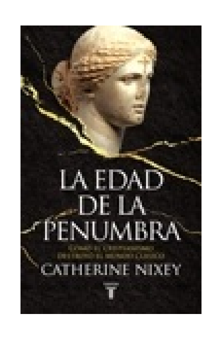
desastre amenazante —el periodo de la soja y el inglés básico— y en consecuencia el libro está impregnado de cierta glotonería por la comida y el vino, por los esplendores del pasado reciente, y por un lenguaje retórico y ornamental que ahora, con el estómago lleno, encuentro de mal gusto». Clemente habría estado de acuerdo.

(13) La lista completa constituye una lectura fascinante. Es particularmente grato el punto II.D donde, bajo el subtítulo «Excelencias del cuerpo», el autor aconseja elogiar la «vitalidad efervescente y la capacidad para los sentimientos profundos del difunto». Y, sin duda, también la profundidad del sentimiento del orador.

(14) La presencia de monjes en el desierto egipcio sigue pareciendo de otro mundo. Cuando el escritor William Dalrymple viajó al monasterio de San Antonio (una visita relatada en su magnífico libro *Desde el Monte Santo*), se sentó en el desayuno junto a un hermano que señaló un espacio entre las dos torres de la abadía. «En junio de 1987, en mitad de la noche —explicó el monje—, nuestro padre san Antonio se apareció allí flotando sobre una nube de luz brillante». ¿Lo viste?, preguntó Dalrymple. «No —respondió el monje—. Soy miope… apenas puedo ver al abad cuando me siento a su lado en la cena».

Repleto de historias, este libro es la rara y perfecta combinación entre una lectura extremadamente divertida y una tesis valiente y sólida, además de un llamamiento a la tolerancia.

Entre los mejores libros de 2017 según *The Telegraph, The Spectator, The Observer, The Times* y la *BBC*.



«Mordaz y documentado, el libro palpita a un ritmo fabuloso, y Nixey evoca con brillantez todo lo que perdimos con la decadencia del mundo clásico.»
PETER THONEMANN, *The Sunday Times*

La edad de la penumbra es la historia, en gran parte desconocida, de cómo una religión militante sometió y aniquiló deliberadamente las enseñanzas del mundo clásico, lo que abrió paso a siglos de adhesión incondicional a «una sola fe verdadera».

El Imperio romano se había mostrado generoso acogiendo nuevas creencias, pero la llegada del cristianismo lo cambió todo. Esta nueva religión, pese a predicar la paz, era violenta, despiadada y decididamente intolerante. Al volverse oficial, sus fervientes seguidores emprendieron la aniquilación de quienes no estuvieran en sintonía con sus creencias.

Derribaron sus altares y templos, quemaron sus libros –incluidas grandes obras filosóficas y científicas–, hicieron añicos sus estatuas y asesinaron a sus sacerdotes.

Reseñas:

«Fascinante. Nixey combina la autoridad de un académico con la expresividad de un buen periodista, sin miedo a lanzar un chiste extraño en medio de sombrías historias de profanación. Con considerable coraje, se enfrenta a la historia aceptada y logra imponerse.»

Gerard de Groot, *The Times*

«Audaz, deslumbrante y provocador, este libro derriba nuestra idea del cristianismo primitivo y su rápida difusión en los primeros años. Una guía ingeniosa e iconoclasta a un mundo que para muchos resultará extraño, sorprendente y turbador.»

Peter Frankopan, historiador

«Espléndido y valioso. Nixey nos guía con gracia y viveza por el tenebroso mundo de la opresión religiosa. Un recordatorio esencial de que la intolerancia, la ignorancia y la hostilidad ante la diversidad cultural no son, por desgracia, nada nuevo.»

The New Statesman

«Cautivador y convincente. Este libro, admirable fusión de narrativa y rigor, marca el debut de un formidable historiadora.»

Dan Jones, historiador

«Un relato potente. Una buena historia sin duda polémica por su visión de cómo las víctimas se convierten en victimarios y cómo las profesiones de amor se vuelven terroristas.»

Kirkus Reviews

«Un trabajo impresionante ilumina un aspecto importante del final de la edad clásica.»

Levi Roach, *Literary Review*

«Un libro inteligente, persuasivo y excepcionalmente bien escrito.»

The Spectator

«Nixey tiene una gran historia y la cuenta excepcionalmente bien.»

Tim Whitmarsh, *The Guardian*

«Un relato apasionado. Nixey nos recuerda con perspicacia e ímpetu que muchos aprovecharon el proyecto cristiano como excusa para destruir en lugar de amar.»

BBC History Magazine, especial «Libros del Año»

SOBRE LA AUTORA

Catherine Nixey estudió Historia Clásica en Cambridge y se dedicó durante muchos años a la docencia, antes de inclinarse por el periodismo, en la sección cultural de *The Times*, donde trabaja aún hoy. *La edad de la penumbra* es su primer libro, por el cual ha recibido el Premio RSL Jerwood.

Título original: *The Darkening Age*

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

ISBN ebook: 978-84-306-1977-1

Diseño de la cubierta: adaptación de Penguin Random House Grupo Editorial a partir de la cubierta original de McMillan

Imagen de la cubierta: © Shutterstock © National Archaeological Museum, Atenas

Conversión ebook: Arca Edinet S. L.

www.megustaleer.com

Penguin
Random House
Grupo Editorial

ÍNDICE

Índice